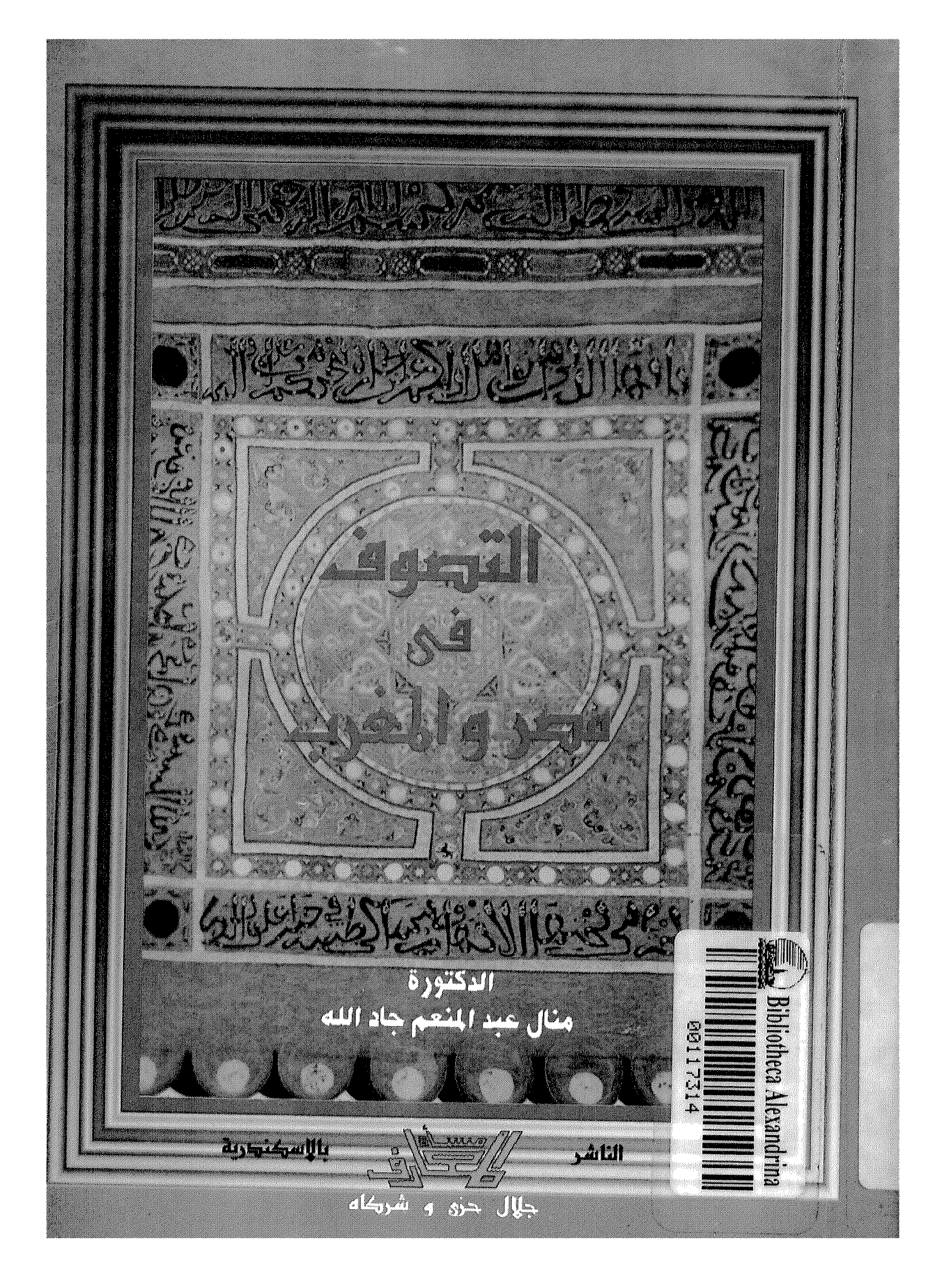

التصوف
في
مصر والمغرب
الدكتورة
منال عبد المنعم جاد الله
الناشر
بالإسكندرية
جلال حزى و شركاه
Bibliotheca Alexandrina
00117314

الناشر : منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزى وشركاه

٤٤ ش سعد زغلول الاسكندرية تليفون / فاكس : ٤٨٣٣٣٠٣

التصوف

فى

مصر والمغرب

دكتوره

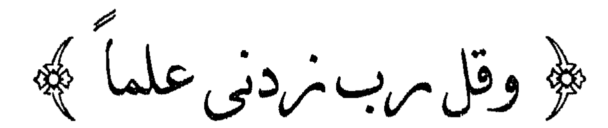
منال عبد المنعم جاد الله

أستاذ مساعد بمعهد دراسات البحر المتوسط

كليه الاداب - جامعه الاسكندرية

الناشر  بالاسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم



صدق الله العظيم

سورة طه آية ١١٤

اهداء الى امى الحبيبة

تقديراً واجلالاً

تصدير بقلم الاستاذ الدكتور أحمد ابو زيد

كانت النظم والمعتقدات الدينية دائما ولا تزال حتى الان من أهم الموضوعات التى شغلت بال الكثيرين من العلماء سواء كان ذلك من العلماء الاوائل فى القرن التاسع عشر أم العلماء المعاصرين ، ويرجع ذلك الى أن الدين يعتبر أحد الأنساق الأجتماعية الكبرى التى تؤلف نسيج الحياة الأجتماعية وتدخل فى تكوين البناء الاجتماعى . الى جانب ذلك نجد أن الدين وبخاصة فى المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية ذات الحضارات القديمة الراقية يؤلف الأساس الذى ترتكز عليه عناصر كثيرة من الأنساق المختلفة ، فهو يتغلغل الى كل الأنساق الأجتماعية بغير استثناء ويلونها بلونه الخاص بحيث لانكاد نفهم أى ثقافة من تلك الثقافات البدائية والتقليدية الا بالرجوع الى العناصر الدينية التى تؤثر فى الأنساق المكونة لبناء تلك الثقافات . فنحن نجد على سبيل المثال عناصر دينية فى النسق الأقتصادى والنسق القرابى والنسق السياسى والنسق القانونى التى تسوٍد فى تلك المجتمعات ، بل ان فهم النسق الايكولوجى ذاته فى تلك المجتمعات فهماً عميقاً يتطلب معرفة المؤثرات التى توجه عناصر الكون والبيئة وهى فى الاغلب مؤثرات غيبية لن يتيسر الاحاطة بها الا من خلال فهمنا للدين والمعتقدات الدينية

وكثير من كتاب القرن التاسع عشر بالذات اقاموا نظريات أنساق تفكيرهم حول الأهتمام بدراسة الدين بل ان عدداً من هؤلاء العلماء الاوائل الذين وضعوا اسس الأنثروبولوجيا يعرفون بكتاباتهم فى الدين على الرغم من وفرة انتاجهم وغزارته ، وعلى الرغم من تناولهم لعدد من الموضوعات المتنوعة . والمثال الذى يفرض نفسه لدينا هنا هو سير جيمس فريزر وكتابه عن الغصن الذهبى الذى هو اسهام رائع وعميق فى نظرية السحر والدين وصحيح ان عددا آخر من كتاباته كانت تدور حول المعتقدات والاساطير والممارسات الدينية ولكن حتى كتاباته الأخرى التى يفترض انها تعالج انساقا تتعلق بالحياة اليومية بل والمادية كان يغلب عليها ايضا الطابع الدينى كما هو الحال بالنسبة لكتابه عن النظام الاكسوجامى . وبالمثل نجد تايلور الذى يكتب عن بعض

جوانب الأنثروبولوجيا ثم يعكف فى كتابه الاساسى عن الثقافة البدائية يخصص الجانب الاكبر من ذلك الكتاب لمشكلات تدخل فى اساسها فى صلب الأنثروبولوجيا الدينية ٠وان كان ذلك لم يمنعة من التعرض لموضوعات أخرى متعلقة بالثقافة البدائية مثل اللغة وما اليها .

فالنظرية الاساسية التى دخل بها تايلور التاريخ الانثروبولوجى هى نظريته عن الانيميزم التى كانت ولاتزال تعتبر من النظريات الكبرى فى الانثروبولوجيا الدينية بل ان دوركايم نفسه الذى وضع اسس علم الاجتماع الفرنسى وكتب فى موضوعات متفرقة ابتداء من المناهج فى كتابه قواعد المنهج فى علم الاجتماع الى ظاهرة الانتحار فى فرنسا فى كتابه القيم عن الانتحار الى تقسيم العمل والتضامن الاجتماعى ونوع ذلك التماسك او التضامن فى كتابه الاول الذى كان رسالة للدكتوراه ، ونعنى به كتاب تقسيم العمل الاجتماعى الى دراسته للاشتراكية ونسق التربية وانساق التصنيفات وغير ذلك من الموضوعات التى تتصل بفروع علم الاجتماع المختلفة ٠ الا انه بلغ اوج نضجه فى كتابه الفذ عن الصور الاولية للحياة الدينية الذى تناول فيه نظريات الطوطمية وما اليها عند الاستراليين الاصليين ٠

بل وحتى من بين الكتاب المعاصرين الذين ارتبطت اسماؤهم بالمدخل البنائى كما هو الشأن فى المدرسة البريطانية والذين جاءوا الى الانثروبولوجيا فى الاصل من تخصصات اخرى غير الانثروبولوجيا ، كما هو الشأن بالنسبة لرادكليف براون الذى تخصص فى الاصل فى الكلاسيكيات وعلم النفس التجريبى او كما هو الشأن بالنسبة لايفانز بريتشارد الذى تخصص فى الاصل فى التاريخ وغيرهم ، نجد ان هؤلاء العلماء المعاصرين انفسهم لم يغفلوا الكتابة عن النسق الدينى بل وارتبطت اسماؤهم الى حد كبير بتلك الدراسات فى ذلك المجال ٠ فكتاب راكليف براون عن سكان جزر الاندمان يدور حول الاساطير والشعائر وبخاصة شعائر الانتقال التى هى اقرب الى الدراسات الدينية ٠ وايفانز بريتشارد الذى ارتبط اسمه بالنوير له كتابه الهام عن " الشعوذة والمتنبئون والسحر عند الازندى " كما خصص كتابه الاخير من ثلاثياته الشهيرة عن النوير لدراسة الدين فضلا عن تناول الدين فى كتاباته الاخرى بشكل او بآخر ٠

هذا معناه ان دراسة الدين والنسق الدينى والشعائر الدينية تعتبر محور

الاهتمام لدى الكثيرين وذلك لما يحتويه النسق الدينى ليس فقط من عوامل التشويق ولكن ايضا لان الدين يخاطب الجانب الانسانى العميق فى التكوين البشرى . ولقد اهتم الانثروبولوجيون فى دراساتهم للدين فى مسائل معينة بالذات تدور حولها معظم كتاباتهم ، مثل دراسة طبيعة التجربة الدينية ذاتها ودرجة تأثر الافراد انفسهم بتلك التجربة ومدى تعمقهم فيها ، ثم الدور الذى تلعبه القوى والعوامل الاجتماعية والاقتصادية ومدى تأثيرها فى التغيرات الاساسية التى ينعكس فيها الدين وبخاصة الدين البدائية . وصحيح ان معظم الباحثين كانوا يهتمون بدراسة الشعائر والطقوس على اعتبار انها مظاهر السلوك الظاهرى ولكن فهم هذا السلوك يحتاج الى التغلغل الى ما وراء تلك الممارسات الظاهرية العيانية للتعرف على الافكار والقيم والمعتقدات التى توجه هذا السلوك والتى تنعكس فى تلك الممارسات التى تعتبر على هذا الاساس نوعا من التعبير الظاهرى المجسد عن تلك الافكار والمعتقدات .

ودراسة اى نسق او نظام دينى لن يكون دراسة علمية حقيقية الا عن طريق الاحاطة بهَذين الجانبين الظاهر والباطن مع الاخذ فى الاعتبار الابعاد الثلاثة التى سبق الاشارة اليها ، وربما كانت الجماعات الصوفية بتعاليمها ومعتقداتها وانماطها السلوكية وانساق المعرفة والمبادىء التى تقوم عليها هى خير مثال لمثل هذا المدخل فى دراسة الموضوعات الدينية حيث ان الصوفية تعكس فى الاصل نوع التجربة الروحية التى يمر بها المريد فى حياته الروحية كما انها تنظم له دوره الفعال فى الحياة الاجتماعية ككل ويقوم على تنظيم اعضاء الجماعة الصوفية بما يعكس نوع العلاقة بين اعضاء التنظيم والمجالات التى يحتلونها وهكذا ، وهذه الابعاد الثلاثة اخذتها الدكتورة منال عبد المنعم جاد الله فى كتابها عن " التصوف فى مصر والمغرب " دراسة ميدانية .

حيث نجد انها الى جانب تعرضها للدراسات التى سبقتها فى هذا المجال تهتم بدراسة الدين من المنظور الانثروبولوجى لكى تتعرف على موقف الانثروبولوجيا كعلم قائم بذاته ويهتم بدراسة الانساق الاجتماعية وبدراسة الدين قبل ان تتناول بالتفصيل موضوعات تعتبر مقدمات اساسية لفهم التجربة الصوفية مثل التصوف والطرق الصوفية ونشأة هذه الطرق بالاشارة الى مجتمعين من المجتمعات الاسلامية وهما المجتمع المصرى والمجتمع المغربى لكى تتبين مدى

عمق هذه التجربة الصوفية من ناحية واوجه الشبه او الاختلاف في المعتقدات الاساسية من ناحية والممارسات والتنظيم الذى تقوم عليه هذه الطرق في كلا المجتمعين . ومن هنا كان اهتمامها لدراسة التنشئة الاجتماعية والتطبيع الاجتماعي والعلاقة التى تربط الشيخ بالمريد وتلك التى تقوم بين الاخوان بعضهم ببعض لكى تصل في آخر الامر الى معرفة التأثير الثقافي في كلا المجتمعين على التصوف . من هذه الناحية تعتبر الدراسة التى نقدمها دراسة رائدة في هذا المجال ليس فقط لاحاطتها النظرية بالكتابات والادبيات المتعلقة بالدين والتصوف من زاوية انثروبولوجية ، ولكن ايضا ربما كان هذا يعتبر اساساً مميزاً للبحوث الانثروبولوجية عن غيرها من البحوث نظرا لطول المدة التى يمكثها الباحث في مجتمع الدراسة والاساليب التى يتبعها في جمعه للمعلومات وهى اساليب تعتمد الى حد كبير على قوة العلاقة بين الباحث ومجتمع البحث والذى نرجوه هو ان تلقى هذه الدراسة ما تستحقه من عناية واهتمام من الباحثين والدارسين ، خاصة وأنها تسد ثغرة واسعة وعميقة في معرفتنا عن الطرق والحركات الصوفية المعاصرة ، ودورها الفعال في تنظيم الحياة الأجتماعية بالمعنى الشامل للكلمة .

يناير ١٩٩٧ **أحمد أبو زيد**

المقدمة

- ١ -

تزايدت أهمية التصوف والاقبال على دراسته فى الغرب ، الا أن المباحث الأصلية التى تكشف عن التصوف بجوانبه المختلفة ما زالت نادرة مع أن المعنيين بدراسة تعاليمه كثيرون . وكان هذا دليلاً مقنعاً للنداء بزيادة الأبحاث ذات الطابع الصوفى الأصيل وبصفة خاصة على أيدى العرب والمسلمين الذين يحاولون دراسته دون وضع منهجه الذوقى تحت مشرط العقل الحاد وداخل مختبر علم النفس التجريبى ومن ثم يرون الصوفى الحق انساناً سوياً حراً ليس بغريب كما يظن البعض أو مريضا بمرض نفسى ، مما جعلنا نسعى للتعرف على هذا الانسان وما هو وجه الاختلاف بينه وبين غير المتصوف مع محاولة دراسة الجماعة وممارساتها من شعائر وطقوس والتعرف على وجهة نظر أفرادها " أنفسهم " فيما يمارسونه ويعتقدون فيه دون التدخل منا بأحكام تقيمية على هذه الممارسات كما فعل بعض المستشرقين وجاءت أحكامهم بعيدة عن حقيقة هذه الممارسات والدافع الحقيقى اليها . ذكر رينولد هيبرن **Ronald Hepburn** فى دائرة المعارف الفلسفية أن التجربة الصوفية تجربة دينية يصعب تعريفها وتحديد أبعادها وهذا يرجع الى اللغة التى تستخدم لوصف التجربة الصوفية وهى الرمزية ، وميز بين نمطين من التجربة الصوفية تمثل النمط الأول فى "extrovertive " وفيه يوجه الشخص انتباهه كليا خارج ذاته وهذه تعرف " بالنظرة الخارجية " ، اما النمط الثانى تمثل فى "introvertive " وفيه يوجه الشخص انتباهه كلياً داخل ذاته وهذه تعرف " بالنظرة الداخلية " وتدريجيا يصبح هذا الشخص ذو النظرة الداخلية فردا منعزلا منفصلا عن مجتمعه وبهذين المثالين لنمطى التجربة الصوفية يتضح اتجاه المستشرقين نحو درج الزهد تحت مفهوم التصوف والتحدث عنه كنمط مميز للتصوف وممثل له على الرغم من اختلاف المفهومين كما سنوضح فى متن الدراسة . والذى نريد ان ننوه عنه هنا أن تعرض المستشرقين لدراسة التصوف أدى بهم الى تناول بعض مفاهيم التصوف من منظورهم الخاص مما أوقعهم فى تفسير وتأويل ما هو خارج عن بيئتهم وثقافاتهم من منطلق نظرتهم الذاتية القاصرة فى هذا المجال .

وكان هذا دافعا قويا نحو دراسة هؤلاء المتصوفة ومعرفة بعض المفهومات الخاصة بهم وعرضها من منظورهم ومنظور المجتمع الاسلامى .

وبديهى أن هذه المفاهيم ترتبط بأنماط حياة المتصوف الفردية والجماعية ، لذا كان علينا محاولة فهم دينامية حياة الجماعة وتأثيرها على السلوك الفردى والجماعى وانعكاسه على أفراد المجتمع . ولاجدال فى أن بقاء الجماعات الصوفية وامتدادها للان انما هو دليل على قيام هذه الجماعات بأدوار ووظائف فعالة للفرد والمجتمع كفلت لها الاستمرارية . ومن ثم قام البحث من أجل التعرف على الممارسات الصوفية وأثرها على تنشئة المريدين ودورها فى تغيير باطن سلوك المتصوف وظاهره وأثر ذلك على علاقاته داخل الجماعة وخارجها .

تدور دراستنا فى فلك مجالين من أهم مجالات العلوم الانسانية وهما الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفة ، ولعدم تخصصنا فى الفلسفة تناولنا التصوف والطرق الصوفية من الناحية الاجتماعية بمنأى عن جانبها الفلسفى ، والملاحظ أن المنهج العلمى الذى يدرس الظواهر فى صورتها المنعكسة على السلوك لا ينجح فى سبر أغوار الظاهرة الصوفية اذ لا يرى من التصوف الا الشكل الخارجى ولا يستقرىء الا المظهر الشكلى ،ولا شيء بعد ذلك من روح التصوف وجوهره ، ومعنى هذا اخفاق العلم فى هذا المجال ، وحقا قد أخفق - حتى الآن - علم النفس ، وعلم الاجتماع اخفاقاً ملحوظاً فى الوصول لكنه التصوف ، فمعظم الدراسات النفسية الحديثة والدراسات الاجتماعية المعاصرة أفسدت الفكرة عن التصوف فساداً تاماً ، شأنها فى ذلك شأن كل ما هو متصل بالروح والوحى والالهام وبالدين على وجه العموم، والدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة لم تخرج عن نطاق المادة ، وتقيدت بالظواهر المادية الملموسة المرئية أو المسموعة أو المذوقة مذاقاً حسياً ، وهى تعترف اعترافا صريحا لا لبس فيه أن مجالها انما هو المجال المادى ، وأن كل ما خرج عن المجال المادى فانه لا يدخل فى اطار بحثها ، وبذلك فان كل ما قاله العلم عن التصوف لا يمس منه الا المظهر والشكل .

أما المنهج الانثروبولوجى فقد عرف عنه قدرته على الخروج عن المجال المادى ، وبذلك يكون أكثر ملاءمة لدراسة التصوف الذى يقوم على الكشف القلبى او ما أطلق عليه " الادراك الحدسى intution " وهو منهج ادراك جوهر الأمور الغيبية بما يقضيه الله للانسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل ، ولا جدال فى أن التجربة الصوفية تجربة ذاتية ذوقية لا يمكن أن تتصف بالعمومية ، ولكى يحكم الباحث عليها لا بد له من أن يقوم بتجربتها ، أى لا بد أن يتعايش حقا مع الظاهرة حتى يتهيأ له مثل هذا الادراك الخاص بأهلها ويذوق مذاقهم .

وهذا ما أطلق عليه علماء الأنثروبولوجيا أسلوب الملاحظة بالمشاركة او الملاحظة بالمعايشة ، الأمر الذى لا شك فيه جدارة هذا الأسلوب المنهجى للدراسات الأنثروبولوجية الدينية وخاصة ذات الصلة الوثيقة بتحقيق الظواهر

ذات العمق الباطن مثل (التصوف وكل الظواهر ذات الصبغة الروحية) اذ عن طريقه يمكن للباحث سبر أغوار الظاهرة ، وانعكاس ذلك على السلوك . الا أن هذا لا ينفى بعد علماء الانثروبولوجيا عن الاهتمام بكنه الظاهرة وحقيقتها أو محاولة الحكم عليها .

ومن ثم فأسلوب الملاحظة بالمشاركة يعد من أهم اسهامات الأنثروبولوجيا فى مجال تعزيز البحث الميدانى فى العلوم الاجتماعية والسلوكية بصفة عامة والدراسات الدينية بصفة خاصة حيث المشاركة فى الطقوس والشعائر التى فى حقيقتها مجرد أفعال ظاهرية جزئية بمثابة دلالات واشارات لحقيقة المحتوى الباطن للظاهرة أو النظام المدروس.

وان بدا هذا المنهج ملائما لدراسة كثير من الظواهر الأنثروبولوجية فهو يعد المنهج الاكثر ملاءمة بل المنهج العلمى الوحيد لدراسة موضوع كالتصوف بجانبيه الهامين الجانب الظاهر والجانب الباطن ، ومن ثم تبرز أهمية الجانب الظاهر وأثره على الجانب الباطن ، والذى يعتبر صلب التصوف وجوهره . فالشعائر والممارسات الصوفية لا يمكن اعتبارها مجال الاهتمام الأوحد ، فهى تعكس رسوما وعلامات لا تعدو أن تكون تعبيرا ظاهريا جزئيا عن الحقيقة الباطنة التى هى أوسع مجالا وأبعج أفقا وأعمق أغوارا . ومن ثم كان الاعتماد اعتمادا اساسيا على منهج الملاحظة بالمشاركة والحرص على المشاركة الفعلية فى بعض أفعالل وممارسات الصوفية لمحاولة الدخول فى حالهم الروحى لتلمس اثر هذه الممارسات على الحالة النفسية والعقلية مما أتاح لنا التوصل للأثر اللحظى لهذه الممارسات بالتعايش مع الجماعة طيلة فترة البحث ومشاركتهم كافة مناسباتهم واحتفالاتهم

وتكمن أهمية الاعتماد على أسلوب الملاحظة بالمشاركة من حيث ضرورته عند دراسة الظواهر ذات الطابع النفسى ، كما هو الحال فى دراسة التصوف ، اذ لا يمكن التعرف على الظاهرة النفسية دون الحصول على شىء من التجربة ذاتها . وبذلك يستند الباحث عند معالجته للظاهرة الى تأمله الشخصى كمشارك للجماعة .وعضو فيها . فالتجربة الصوفية فى حقيقتها مبهمة يصعب فهمها على من لم يخضها . وكثيرا ما يلجأ المتصوفة أنفسهم الى استخدام الرموز فى التعبير عن أحوالهم والتحدث عن خبراتهم لعجز أساليب

اللغة عن وصف الحقيقة التى اذا أخذت على ظاهرها قد تبدو منافية لكل الحقائق المنطقية . ومن هنا كان لابد من الاهتمام بالرموز عند دراسة المتصوفة وأخذ جيرتس Geertz على الدراسة الأنثروبولوجية المعاصرة للدين اهمالها للرموز ونادى بالقيام بتحليل الفعل الرمزى مع الأفعال الاجتماعية والنفسية .

ويتضح من راى جيرتس أنه أقرب الى توجيه الاهتمام صوب ما اطلق عليه ميرتون بالوظيفة الكامنة والوظيفة الظاهرة اذ لا بد من الذهاب الى ما وراء الأغراض الظاهرة للسلوك الاجتماعى كى نفهم الحياة الاجتماعية فهما دقيقا ، ولا بد من توجيه الاهتمام فى دراسة الوظيفة الاجتماعية الى اعطاء جانب كبير من الأهمية للتعرف على البواعث والدوافع التى تساعد فى التحليل الوظيفى .

ولذلك فهند دراسة ظاهرة اجتماعية لابد من البحث عن علتها الفاعلة التى اوجدتها ، وعن الوظيفة التى يؤيدها فى الحياة الاجتماعية ، وهذا مانوه عنه سبنسر ترمنجهام حين دعا لأهمية التعرف على دوافع السلوك عند دراسة الظاهرة الاجتماعية ، وقد ذكر أن تفسير ظاهر سلوك الانسان دون ربطه بحقيقة دوافعه يكون فى الأغلب عرضة للخطأ ، ويمثل عيب خطير فى دراسة الظاهرة الصوفية التى هى تجربة وحقيقة معيشية لكل من العقل والنفس والروح .

ويتضح مما تقدم أهمية النزعة الوظيفية التى تنسب أولا الى دوركايم ثم تطورت كمنهج منظم للتحليل عن طريق العلمين الأنثروبولوجيين مالينوفسكى ورادكليف براون وأول مبدأ من مبادىء هذا المنهج أن أى نظام اجتماعى لا يخدم وظيفة ليس له وجود ورفض مالينوفسكى فكرة الرواسب الثقافية ورأى أن كل عنصر فى الحياة له وظيفة قد تكون غير واضحة ولكنها موجودة ويمكن الكشف عنها بالتعمق فى البحث والتحليل .

وقد اعتمدنا فى بحثنا عى النزعة البنائية الوظيفية مع عدم اغفال الدوافع الانسانية لما لها من أهمية فى دراسة البناء الاجتماعى الذى يشمل لعلاقات والروابط الاجتماعية المتبادلة التى تقوم بين الأشخاص أو الزمر الاجتماعية بالاضافة الى كل المناشط والممارسات والعادات التى ينعكس البناء فيها من ناحية ويستمد منها وجوده وكيانه من الناحية الأخرى . فالبنائية هى النظر إلى أى مجتمع من المجتمعات بأنه نسق من الأبنية المنفصلة المتمايزة التى تقوم بينها - رغم تميزها وانفصالها - علاقات متبادلة ومتشابكة وهى التى تعطى المجتمع

وحدته البنائية والتى أطلق عليها رادكليف براون الوحدة الوظيفية ويضم كل بناء من هذه الأبنية الجزئية عدداً من النظم الاجتماعية التى تؤلف فيما بينها وحدة متماسكة متكاملة وعلى ذلك فلن يتيسر فهم البناء الاجتماعى الا بدراسة هذه الأبنية الجزئية التى تتداخل وتتفاعل مع بعضها البعض .

ورأى ليفى ستروس أن دراسة البناء تقوم على أربع خصائص :

أولها : أن أى تغير فى عنصر من عناصر البناء يؤثر بدوره فى العناصر الأخرى ·

وثانيها : أن البناء يتطور فى سلسلة تحولات قادرة على استيعاب التغير ·

وثالثها : مرتبطة بالخاصيتين السابقتين اللتين تجعلان من الممكن التوقع بنوعية التغير وأثره على بقية أجزاء البناء ·

ورابعها : أن البناء فكرة منهجية يمكن تطبيقها فى مختلف المجالات وعلى أى فرع من الدراسات الاجتماعية · وهو يعطى فهما واضحا لجميع الظاهرات تحت الملاحظة ·

وقد انتبه مالينوفسكى الى أمر هام حين حاول أن يدخل بعض التعديلات على النزعة البنائية الوظيفية عن طريق الاستعانة بالتحليل النفسى ، اذ أخذ على المدرسة الفرنسية وعلى رادكليف براون اغراقهما فى توكيد الجانب الاجتماعى من الطبيعة البشرية على حساب التغايرات الفردية .

الا أننا تناولنا موضوع الدراسة بحذر : فالطريقة الصوفية كجماعة دينية تختلف من حيث أنماط سلوكها وأهدافها عن باقى الجماعات الأخرى ، اذ التصوف كما قال عبد الحليم محمود يتضمن الوسيلة والغاية معا أو الطريقة والحقيقة والوسيلة من حيث كونه تزكية النفس وتصفيتها والغاية من حيث كونه قرب ومشاهدة . والأهداف الدينية أهداف دائمة لا تتغير كأهداف الجماعات الأخرى ، مما يعنى صعوبة التعرف على الوظيفة الظاهرة والكامنة للسلوك الدينى · فقد تحدث ميرتون عن الوظيفة الظاهرة أو كما أطلق عليها " المقصودة " وهى التى تمثل الغرض من السلوك للفرد أو للجماعة ، أما الوظيفة الكامنة أو كما أطلق عليها " غير المقصودة " تمثل الوظيفة للمجتمع ، وهى فى الغالب لا يدركها الناس .

اما السلوك الدينى فأمر مختلف : فكلتا الوظيفتين الظاهرة (المقصودة) والكامنة (غير المقصودة) لهما نفس الغرض للفرد بصورة ملحوظة بل الأكثر

من ذلك أن الوظيفة غير المقصودة تخدم من حيث الغرض الفرد أكثر من المجتمع على العكس مما ذكر ميرتون ، الا أن هذا لا يمنع من كون الوظيفتين المقصودة وغير المقصودة تخدمان من حيث الغرض المجتمع وان كان بصورة غير مباشرة ، مما فرض علينا الحذر عند تحليل ومناقشة الدراسة الميدانية اذ اتضح بالبحث أن للجماعة الصوفية كثيراً من الأفعال تبدو فى ظاهرها ذات اهداف دنيوية وهى فى حقيقتها تكمن فى الهدف الثابت الذى لا يتغير وهو معرفة الله .

سبب اختيار مجال الدراسة فى مجتمعى مصر والمغرب :

يرجع ذلك للأسباب الآتية :

اولاً – المجتمعان من مجتمعات البحر المتوسط مجال اهتمامنا حيث عملنا أستاذاً مساعداً بمعهد دراسات البحر المتوسط بكلية الآداب . وهذان الاقليمان يعدان كما ذكر سبنسر ترمنجهام من أكثر الأقاليم بافريقيا التى تغلغل فيها الاسلام وأصبح راسخاً بعمق وذى تأثير على كافة أوجه الحياة .

ثانياً – الطريقة الشاذلية التى هى أكثر الطرق انتشاراً بالمجتمع المصرى بفروعها المختلفة ، بل تعتبر الطريقة الأم بمصر
يرجع أصلها الى المجتمع المغربى فمؤسسها ورائدها الأول سيدى عبد السلام بن مشيش المغربى ، الذى عاش وتعبد ودفن بالمغرب وتتلمذ على يديه سيدى أبو الحسن الشاذلى الذى أمره شيخه بالنزول للشرق من أجل الدعوة والطريق وعلى يديه فتح الطريق الشاذلى بمصر وتعددت فروعه . ونظراً لهذه العلاقة لما عرف عن مصر والمغرب من التبادل الثقافى رأينا أهمية التعرف على أثر هذا التبادل الثقافى فى المجال الدينى وأوجه التشابه والاختلاف بين التصوف والطرق الصوفية فى المجتمعين علما بأن الطرق الصوفية والشاذلية بصفة خاصة – وهى عماد الطرق بمصر – نبعت من المغرب ثم اتجهت الى مصر . ولذا كان منطقيا اختيار مصر والمغرب كمجتمعين للدراسة المقارنة التى هى بطبيعتها تساعد على اضفاء عمق فى التحليل يجعلها وسيلة فعالة فى المعرفة والادراك .

ثالثاً – وبالنظر الى تقسيم جلنر للدين تبعا لطبيعة المجتمع الى نمطين وهما الدين المحلى الذى يلائم طبيعة المجتمعات الريفية أو القبلية والتى قد تنتشر فيها الأمية مما يوجد الحاجة الى " الشيخ " أكثر من الحاجة الى " الكتاب " ومن ثم تكون هذه

المجتمعات اكثر حاجة الى النسب الشريف أو ما يعرف " بالأشراف " من احتياجها الى الصفوة الأكاديمية أما المجتمع الأكثر تقدما سياسيا وثقافيا فهو أكثر احتياجا للكتاب والصفوة .

والذى اتضح من تقسيم جلنر هذا أنه لا يمثل تقسيما للدين فى حد ذاته بقدر ما هو تقسيم للأنواع التى يلجأ اليها المجتمع ويرتضيها بما يتلاءم وطبيعته للدلاله على الدين وفهم أبعاده والالتزام بنظمه وأحكامه ، فالدين واحد سواء كان محلياً أو عاماً أما الاختلاف فهو فى الوسائل التى يتم بها التعرف عليه والاعتقاد فيه والالتزام بشعائره وأحكامه ، والرأى الذى قال به جلنر وهو القائم على اختلاف الدين باختلاف طبيعة المجتمع دعا الباحثة الى طرح التساؤل القائل بـ : هل للثقافة أثر على ممارسات المتصوفة ومناهج الطرق الصوفية ؟ بهدف التعرف على مدى مرونة التصوف والطرق الصوفية للملاءمة مع البيئة والثقافة التى نشأ فيها ،

مناهج وأدوات البحث :

اعتمدت الباحثة على " المنهج الوصفى " لما له من أهمية فى دراسة الحقائق الراهنة المتعلقة بطبيعة ظاهرة أو موقف أو مجموعة من الناس أو مجموعة من الأحداث ، ولارتقاء الدراسة لمستوى البحث العلمى كان على الباحثة أن تسجل الدلالات التى تستخلصها من البيانات المجموعة مسترشدة بالأهداف التى تتوخاها من الدراسة . ولا شك فى أهمية التحليل فى الدراسات الوصفية التى لا تعتمد على أداة واحدة من أدوات البحث بل تستخدم أكثر من أداة ، كالملاحظة بنمطيها المباشرة والملاحظة بالمشاركة وكذلك المقابلة ، كما سنوضح فيما بعد استخدامنا لكل أداة من هذه الأدوات بما يتلاءم والمناهج المستخدمة فى البحث .

كما استعانت الباحثة " بدراسة الحالة " التى تعتبر من أهم مداخل الدراسة فى البحوث الأنثروبولوجية والاجتماعية ، وقداختلف علماء المنتهج فى تحديد دراسة الحالة هل هى منهج أم أنها تمثل احدى الطرق التى يتم بها اجراء بحث معين أو يمكن اعتبارها احدى ادوات جمع البيانات ، وتحدث فيرتشايلد Fairchild عن دراسة الحالة كمنهج فى البحث الاجتماعى عن طريقه يمكن جمع البيانات ودراستها ، بحيث يتم رسم صورة كلية لوحدة أو لموضوع البحث التى يمكن أن

تكون شخصا معينا أو أسرة أو جماعة اجتماعية أو نظام اجتماعى أو مجتمع محلى وعلاقاتها المتنوعة وأوضاعها الثقافية ، أما كليفورد شو K. shaw فذهب الى أن دراسة الحالة طريقة تركز على مجموعة العوامل التى تساعد فى وجود موقف معين وتقوم على دراسة السلوك الفردى فى السياق الاجتماعى .

ودراسة الحالة – منهجا أو طريقا أو أسلوبا معينا فى التحليل – تحاول أن تستكشف كافة المتغيرات والمظاهر الداخلية والخارجية للحالة موضوع الدراسة ، كما تسعى الى الفهم المنظم لها من خلال التحليل والوصف الدقيق الذى تعتمد عليه ، والملاحظ أن معظم الدراسات التى وصفت بأنها دراسات حالة كانت تتجه نحو التركيز على السلوك الفردى فى السياق الاجتماعى الشامل الذى يظهر فيه . وقد أثبتت هذه الطريقة فائدتها فى استطلاع قيم الأفراد ، واتجاهاتهم وتعريفاتهم وآرائهم فى المواقف المحيطة بهم . ومن هنا جاء اعتمادنا على دراسة الحالة للتعمق فى دراسة وتحليل السلوك المباشر عن طريق اتخاذ عدد محدود من الحالات يمكن من فهم اتجاهات الأفراد وصفاتهم وقيمهم وتعريفاتهم ومجال اهتماماتهم ثم التعرف على أنماط سلوكهم المختلفة .

ويتم تطبيق دراسة الحالة بوسيلتين : تتمثل الولى فى تاريخ الحالة وتشمل قصة الحياة التطورية للفرد ونمو اتجاهاته الانفعالية والسلوكية ، وتذهب Pauline - Young أن تاريخ الحالة يهدف لدراسة دورة الحياة أو فترة من فتراتها ويتضمن نوعين من البيانات ، بيانات محددة وبيانات عامة ، ولجأت الباحثة للبيانات المحددة وثيقة الصلة بموضوع الدراسة وهى تتمثل فى الاساليب والطرق التى ينتهجها الشيخ أو الخليفة فى تربية وتنشئة المريد ، وبيان العلاقات الاجتماعية والعادات الشخصية والعادات الاجتماعية المحيطة به .

وتتمثل الوسيلة الثانية فى التاريخ الشخصى للحياة الذى يقوم على وجهة النظر الشخصية للحوادث والوقائع التى تجرى للشخص خلال مواقف معينة . والفرق بين تاريخ الحالة والتاريخ الشخصى للحياة أن الأول يهتم بالفرد من وجهة النظر الخارجية المؤسسة على البيانات والثانى يهتم بالشخص من حيث وجهة نظره الشخصية فيما يتعلق بأحداث حياته . وقد اعتمدنا فى كلتا الوسيلتين على ما يدلى به المبحوث شفاهة لعدم توفر المصادر الاخرى كالسير الذاتية أو الخطابات أو الرسائل وما الى ذلك .

المقابلة :

وهى تعد وسيلة من الوسائل الهامة لجمع البيانات ، وأكثرها إستخداما بالنظر إلى مميزاتها المتعددة ومرونتها ،ومن أبسط تعاريف المقابلة كما ذكر ماكوبى Maccopy أنها تفاعل لفظى بين فردين فى موقف مواجهة ، بحيث يحاول أحدهما ان يستثير بعض المعلومات أو التغيرات لدى الآخر والتى تدور حول خبراته وآرائه ومعتقداته واتجاهاته وأنماط سلوكه . ومن ثم لجأت الباحثة الى استخدام المقابلة معتمدة فى طرح بعض الأسئلة الىالمبحوثين على دليل العمل لمحاولة التعرف على آراء المبحوثين وخبراتهم ومعتقداتهم وممارساتهم واتجاهاتهم ومشاعرهم ، وكل ما هو ذى صلة وثيقة بالظاهرة قيد البحث .

وفيما يتعلق بدليل العمل حددت الباحثة االجزئيات التى يجب دراستها فى هذا الموضوع ، ووضعت مجموعة من النقاط لمحاولة تغطية جوانب البحث . وقد اعتمدت الباحثة فى كلتا الوسيلتين على ما يدلى به المبحوث شفاهة لعدم توفر المصادر الأخرى كالسير الذاتية او الخطابات أو الرسائل وما الى ذلك .

ومن خصائص دراسة الحالة أنها تتميز بالتعمق فى دراسة السلوك المباشر أكثر من التميز بالاتساع ، كماأنها تسعى الى تكامل المعرفة من خلال الاعتماد على أكثر من أداة للحصول على المعلومات .

ومن أهم النقاط التى أخذت الباحثة على عاتقها دراستها دراسة ميدانية بعد التعرف على المعلومات الأولية ما يلى :

- ظروف الالتحاق بالطريقة الصوفية .
- مبادىء وقواعد وخصائص الطريقة .
- مفهوم الجماعة للتصوف وما يدور حوله من مفاهيم (الأولياء والبركة والكرامات والرؤية ووراثة الطريقة ... الخ) .
- المنهج المتبع فى تنشئة المريد بهدف تغييره وتغيير اهتماماته وقيمه .
- علاقة المريد بالشيخ وعلاقة الشيخ بالمريد .
- علاقة الاخوان بعضهم البعض .
- شعائر وطقوس الجماعة وأثرها عليهم .
- الأخلاق والقيم الروحية التى تسعى الجماعة لامتثالها .

- انعكاس تغير المريد على علاقته بأفراد أسرته .
- أثر الطريقة الصوفية على المجتمع .
- نظرة المتصوفة لأنفسهم ونظرتهم لغير المتصوفة من أفراد المجتمع .

ولم يختلف دليل العمل المعد للشيخ عن دليل العمل المعد للمريد فى المجتمع المصرى فى نقاط جوهرية ، بل اقتصرت الاضافات على ما يلزم للتعرف على ظروف تعيين الشيخ ومعرفة منهجه فى تنشئة المريدين .

وعند اختبار دليل العمل الذى طبق فى المجتمع المصرى ومحاولة تطبيقه على المجتمع المغربى أظهرت الدراسة الاستطلاعية ضرورة تعديل دليل العمل ليتلاءم وظروف التصوف بالمجتمع المغربى . حيث اختفت الطرق ومن ثم اختفت علاقة المريد بالشيخ وظروف الأخوة الصوفية . ولذا لجأت الباحثة الى طرح معظم الأسئلة الخاصة بعلاقة الشيخ بالمريد وعلاقة المريد بالشيخ وعلاقة المريدين بعضهم البعض باعتبار ما كان وما تم حدوثه حين كان الشيخ مريدا ، أى قبل التغير الذى انتاب الطرق فى المجتمع المغربى لمحاولة الوصول الى طبيعة شكل وتنظيم الطريق الصوفى قبل التغيير .

لذلك فالجانب الاجتماعى من البحث فى المجتمع المغربى اعتمد أساسا على رأى المشايخ ونظرتهم لما كان يحدث من قبل فى علاقتهم باخوانهم فى الطريق ، ومعلوم أنه من الصعب تقييم صدق اجاباتهم خاصة وأن تشابهها لاينم عن الحقيقة بقدر ما ينم عن كونها حديث عن النمط المثالى للسلوك وليس عن النمط الواقعى .

وفيما يتعلق بالعلماء والمثقفين من محبى التصوف والمتصوفة فقد حاولنا التعرف من خلالهم على مفهوم التصوف لديهم ، وظروف غروبه وانحساره ، وأسباب عدم انتمائهم للطرق الصوفية ، ومدى صدق القول المتداول عن تعاون بعض مشايخ الطرق مع الاستعمار ، ومدى الحاجة الى التصوف فى ظل الظروف الحالية .

وجاء اختيارنا لكلمة " غروب " وصفا لحال التصوف فى المجتمع المغربى اتفاقا مع عبد المجيد الصغير عند دراسته للدرقاوية حين استعمله فى وصف التصوف بالمغرب . وتفضيلنا لهذه الكلمة نبع من رؤيتنا اختفاءه مع الاقرار ببقائه ، وقال فى ذلك على الجمل رضى الله عنه " لا تجد من يتكلم فى علم التصوف الا رجلا أو رجلين " كناية عن قلة وجود المحققين ، فلا يدل هذا على انقطاعهم ، ففى كل زمان رجال يرحم الله بهم عباده ، فالعدد المعلوم لا ينقطع حتى ينقطع

الدين . وبذلك فاختفاء أهل التصوف فى بعض الأماكن والأزمان لا ينفى بقاؤهم وعودتهم وظهورهم فى أماكن وأزمان أخرى أو فى الأماكن نفسها .

المقارنة :

استعانت الباحثة " بالمقارنة " وهى بمعناها العام عملية اكتشاف أوجه الشبه والاختلاف بين الظواهر ، وهى عملية رئيسية فى المعرفة والادراك ، ومن ثم تعد مطلبا رئيسيا لاضفاء العمق فى التحليل العلمى لأية ظاهرة ما . والمقارنة تقوم أساسا بين مجتمعين أو جماعتين يشترط أن يكونا من طبيعة واحدة ولهما ظروف مختلفة ، فالتباين فى الظروف يمكن من التعرف على العوامل المؤثرة على اختلاف الظواهر رغم الطبيعة الواحدة للجماعتين أو المجتمعين . وفى التحليل المقارن لجأت الباحثة الى الاستعانة بطرائق مختلفة كالتحليل التاريخى والملاحظة والمعايشة والمقابلة .

وقد استخدمنا التحليل التاريخى فى نطاق ضيق للتعرف على نشأة التصوف والطرق الصوفية فى مجتمعى الدراسة ، وتم الاعتماد عليه فى التعرف على ما كان عليه التصوف خاصة فى المجتمع المغربى لتفسير أسباب التغير الحالى . وبالنظر الى غياب وصعوبة امكانيات البحث الميدانى فى ظل الظروف الحالية للمجتمع المغربى اضطرنا هذا الى الاعتماد عليه فى معرفة بعض البيانات التاريخية وثيقة الصلة بالموضوع .

واستعانت الباحثة بالملاحظة والمعايشة والمقابلة كوسيلة من أجل التحليل المقارن للتعرف على أثر الثقافات على اختلاف التصوف كممارسة والطرق الصوفية كمنهج والشعائر والطقوس والاحتفالات كشكل ومضمون فى مجتمعى الدراسة . وكذلك دراسة دور التصوف والطرق الصوفية للفرد والمجتمع فى مصر والمغرب .

التسجيل الصوتى :

لجأت الباحثة للتسجيل الصوتى لما له من أهمية فى الحفاظ على كلمات المبحوثين وألفاظهم التى لا شك فى اختلافها ، وهذا ما أكده مجتمع الدراسة من حيث وجود لغة خاصة بهم ، فكان التسجيل الصوتى عونا للباحثة فى استخدام كلمات المبحوثين أنفسهم لما لها من أهمية فى اعطاء صورة عن

مشاعرهم وأفكارهم ووجهات نظرهم واهتماماتهم وآرائهم فى أفعالهم وممارساتهم ، كما كان عوننا لها فى التركيز فى الملاحظة دون الانشغال بالكلمات والألفاظ المنطوقة .

الدراسة الاستطلاعية فى المجتمع المصرى :

وقد قمنا بدراسة استطلاعية استغرقت ثلاثة أشهر على الطريقة الرضوانية بمسجد سيدى عبد السلام رضوان بالمنشية بالاسكندرية ، وأتاحت لنا هذه الدراسة وضع دليل العمل ومحاولة التعرف على ملاءمته لمجال الدراسة . وفضلت الباحثة اختيار الطريقة العقادية الشاذلية باعتبارها نمط من أنماط الطريقة غير الرسمية . والسبب الثانى وراء اختيار هذه الطريقة أن نشاطها يقع فى أكثر من زاوية منها زاوية المصرى بزعربانة ، وزاوية المندرة بالمندرة ، وزاوية العصافرة بالعصافرة وغيرها من الزوايا فى المناطق والضواحى المجاورة للأسكندرية .

الدراسة الاستطلاعية فى المجتمع المغربى :

وقد أظهرت االدرااسة الاستطلاعية التى قمنا بها فى المجتمع المغربى افتقاد المدن قيد الدراسة (الرباط - القنيطرة - فاس - طنجة - تطوان) وجود طريقة صوفية يمكن دراستها دراسة أنثروبولوجية لمحاولة التعرف على الجوانب الاجتماعية وأثر هذه الطريقة على الحياة الاجتماعية لأعضائها بغية اتمام المقارنة بين مصر والمغرب موضوع الدراسة . وحين وقع الاختيار على الطريقة الأحمدية الكتانية - لأسباب سوف نذكرها فيما بعد - تبين قلة عدد أعضاء الطريقة وانتشارهم فى عدة مدن بالمجتمع المغربى مما أدى الى صعوبة دراسة أعضاء هذه الطريقة كجماعة مستقلة لها سمات وخصائص وقواعد وآداب وقيم الجماعة الدينية . وهذا التفرق أدى الى عدم امكانية دراسة الطريقة دراسة انثروبولوجية ميدانية ، فعلى سبيل المثال لم نتمكن من مقابلة عدد مناسب من أفراد الطريقة فى مكان واحد ، اذ لم يتجاوز عدد من أتاحت الظروف اللقاء بهم فى المدينة الواحدة ثلاثة أفراد ، وكان ذلك من أسباب صعوبة التعرف على كثير من الجوانب ذات الصلة الوثيقة بموضوع الدراسة .

والاسباب التى حدت الى اختيار الطريقة الكتانيـة مـن بين الطـرق القليلـة المتبقيـة فـى المجتمـع المغربـى مثـل (التيجانيـة - الدرقاويـة - الوزانيـة) والتـى أظهرتها الدراسة الاستطلاعية التى قمنا بها تتمثل فى :

اولا : عدم تعرض هذه الطريقة للدراسة من قبل ، وكذلك شيخها الذى أثنى عليه عدد كبـير مـن الصوفيـة وعـددوا مـآثره ذاكريـن صلتـه بـأحداث ووقائع تاريخية مشرفة .

ثانيا : تعتبر من أقل الطرق الموجودة بالمغرب التى واجهت اعتراضات ، وهـى تعرف بالطريقة السنية لأنها الأكثر التزامـا بالسـنة النبويـة فـى المجتمـع المغربى . ولمـا كـان بحثنـا هدفـه الأساسـى التعـرف علـى أثـر الطريقـة الصوفية فى الحياة الاجتماعية لأعضائها آثرنا اختيار هذه الطريقة لأنهـا معروفة فى المجتمع المغربى ببعدهـا عـن البـدع والخرافـات ، فاننـا لسـنا بصدد تقييم الطرق وقياس درجة التزامها بالكتاب والسـنة ، وانمـا نحـن بصدد دراسة الطريقة بواقعها ومعرفة أثرها الاجتماعى .

ثالثا : تعتبر هى الطريقة الوحيدة التـى مـا زال مشـايخها مـن أبنـاء مؤسسـها فهـم كتانيون أبا عن جد ، ويتميزون بالعلم الى جانب وراثة الطريـق . والأبنـاء الحاليون مشايخ للطريق فى ثلاث مدن بـالمغرب كـل مسئول عـن المنطقـة المحددة له ، وهم يعملون لصالح الطريقة الكتانية والتصوف بصفة عامة .

وترجع نشأة الطريقة الأحمدية الكتانية الى سـنة ١٨٩٦ ومؤسسـها سـيدى محمد الكتانى ، وبعد استشهاده أخذ ابنه الأكبر المهدى الكتانى مسئولية شـيخ الطريقة ، ومن بعده ابنه الأكبر محمد الباقر الكتانى ، ومن بعـده أخـوه الأصغـر ابراهيم الكتانى وبعد وفاته كانت الخلافة لابنه الأكبر زين العابدين بـ " سـلا " وابنه الأوسط يوسف بـ " الرباط " والأصغر حسـن بـ " القنيطـرة " ، وهـؤلاء الثلاثة مازالوا يتولون المسئولية عن الطريقة حتى الآن . ومما تقدم ذكـره يتضـح من سلسلة تولى المشيخة فى الطريقـة الكتانيـة أنهـا مـالت الى الجـانب الوراثـى كباقى الطرق الأخرى فى ذلك الوقت فى المجتمع المغربى .

مجال الدراسة :

المجال البشرى للبحث :

تم تطبيق منهج دراسة الحالة على ثلاثين من مريدى ومشايخ الطريقة العقادية الشاذلية بمدينة الاسكندرية وضواحيها ، منهم أربعة من المشايخ والباقى من المريدين . واندرج نصف الحالات المدروسة فى مرحلة الشيخوخة ممن هم فى سن الخمسين سنة فأكثر ، أما النصف الباقى فعشرة منهم فى مرحلة الرجولة ممن يتراوح سنهم بين أربعين وخمسين سنة والباقى وهم خمسة بين ثلاثين وأربعين عاما . مما جعل غالبية الحالات المدروسة من المتزوجين والقلة من غير المتزوجين ، ولعل هذا مرتبط بمشاغل الحياة وأعبائها وما بها من مغريات تجعل الشباب فى هذه الأيام أكثر اتجاها صوب الحياة بمتعها والسعى وراء فرصة العمل ومحاولة تحقيق حياة أسرية فى ظل ما هو كائن من مشاكل المأوى والملبس والمأكل وتوفر فرص العمل . فالمتزوج الذى يحقق نوعا من التوازن النفسى والجسدى أقدر على الانطلاق نحو الجوانب الروحية التى قد تطمسها الضغوط المعيشية الاجتماعية والاقتصادية . ومن ناحية أخرى قد يكون المتزوج أكثر احتياجا للانتماء للجماعة الصوفية لما يتعرض له فى حياته الزوجية والأسرية من مشاكل تجهله أكثر حاجة لما تحققه له الجماعة من الراحة النفسية والطمأنينة . وهذا كله قد يفسر من جانب آخر انخفاض نسبة الذين تتراوح أعمارهم ما بين الثلاثين والأربعين - كما لاحظنا من قبل - خاصة وقد تأخر سن الزواج فى العقدين الأخيرين فى المجتمع المصرى . وذلك يفصح عن تناقص عدد المنتسبين للطرق الصوفية من الشباب حيث أن القاعدة التى تمدهم أقل فى العدد من الكبار ، الا أن هذا لا يعنى تناقص عدد المنتسبين للصوفية بصفة عامة نظرا لوجود كثير من الحالات التى تم فيها الالتحاق بالطريق الصوفى بعد بلوغهم درجة مناسبة من النضوج العقلى والروحى كما تشير الآية الكريمة الى ذلك " حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت على وعلى والدى وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لى فى ذريتى انى تبت اليك وانى من المسلمين " .

ومن الحالات قيد الدراسة اتضح أن منهم ذوى المؤهل العالى والمتوسط وكذلك الأمى . وهذا يشير الى أن التصوف ينتشر فى مختلف المستويات التعليمية ولا يقتصر على الفئات غير المتعلمة كما يظن البعض ، وبذلك نتفق مع ما لاحظ موبرجر من زيادة اهتمام المتعلمين الدارسين بأوجه الدين المختلفة وزيادة اهتمام المثقفين بالتصوف وممارسة أنماط الذكر المختلفة .

وفيما يتعلق بزمن أخذ العهد يرجع كثير من الحالات المدروسة الى حوالى عشرين عاما ، وحرصت الباحثة على أن يكون الحد الأدنى للانتماء للطريقة حوالى ثمانى سنوات حتى يمكن التعرف على مظاهر التغير التى انتابت المريد وانعكاسها على أنماط سلوكه باعتبار هذه الفترة حد أقصى للانتقال من مرحلة النفس اللوامة الا فى حالات نادرة كالمجذوبين وهؤلاء تم استبعادهم من الدراسة .

تم للباحثة تطبيق دليل العمل بعد تعديله ليتناسب مع ظروف التصوف بالمجتمع المغربى بمقابلة عشرين شيخا من مختلف الطرق الصوفية بالمجتمع المغربى ، من الذين عرجوا فى طريق التصوف وترقوا فى مقاماته . وكان من بينهم ثمانية ينتمون للطريقة الأحمدية الكتانية ، بالاضافة الى مقابلة خمسة عشر من العلماء والمثقفين من محبى التصوف وأهله للتعرف على أسباب غروب التصوف وانحساره فى الوقت الحالى فى المجتمع المغربى .

المجال الجغرافى :

شمل البحث عدة مناطق فى المجتمع المصرى وهى :

- منطقة زعربانة بباكوس حى شرق الاسكندرية وما حولها كالمندرة والعصافرة وهى تمثل المناطق الشعبية .
- الدلنجات واريمون بمحافظة البحيرة .
- طنطا حيث مقر شيخ الطريقة .

شمل البحث عدة مناطق فى المجتمع المغربى وهى :

- الرباط عاصمة المغرب ووجد بها بعض مريدى الطريقة الكتانية .
- القنيطرة وبتعد عن الرباط بحوالى ٤٠كم وبها مريدى الطريقة الكتانية .
- فاس وهى العاصمة العلمية والدينية كما يطلقون عليها وتبعد عن الرباط بحوالى ١٩٨ كم .

- طنجة وتبعد عن الرباط بحوالى ٢٧٨ ك٠م ومن أشهر الطرق الصوفية بها الطريقة الصوفية الغمارية .
- تطوان وتبعد عن الرباط بحوالى ٢٩٤ ك٠م ومن أشهر الطرق الصوفية بها الطريقة الحرقية .

المجال الزمنى :

- استغرقت الدراسة الميدانية فى المجتمع المصرى على الطريقة العقادية الشاذلية سنة وتسعة اشهر ما بين معايشة أفرادها والتردد عليهم فى مختلف الأوقات وحضور جلساتهم وأذكارهم وحلقات حضراتهم من مايو سنة ١٩٨٦الى فبراير ١٩٨٨ علما بأننا لازلنا نتردد على الجماعة نشاركهم مناسباتهم وحضراتهم ويشاركوننا مناسباتنا حتى الآن ٠
- استغرقت الدراسة الميدانية فى المجتمع المغربى بالاقامة والمعايشة حوالى خمسة أشهر من نوفمبر ١٩٨٨ حتى مارس ١٩٨٩ .

جاءت الدراسة مكونة من ستة فصول وخاتمة بأهم النتائج والتوصيات ومقدمة شملت أهمية الموضوع والحاجة اليه وتساؤلات البحث والمناهج والأساليب والأدوات المستخدمة ، ومجال الدراسة البشرى والجغرافى والزمنى وصعويات البحث والفصول وما تحويه ٠

- وعرضنا فى الفصل الأول لأربع دراسات سابقة ذات صلة وثيقة بموضوع البحث ، الدراسة الأولى لايفانز بريتشارد عن السنوسى فى برقة ، والدراسة الثانية والثالثة عن الطريقة الحامدية الشاذلية بمصر والدراسة الرابعة عن الطريقة الدرقاوية فى المجتمع المغربى ٠ وهذه الدراسات مثلت ثلاث مناطق أساسية فى جنوب البحر المتوسط وهى ليبيا ومصروالمغرب ، كما انها طبقت على ثلاث طرق من أهم الطرق الصوفية وهى السنوسية والشاذلية والدرقاوية ، وكان لها أثر كبير فى المقارنة عند التحليل فى مجتمعى الدراسة .
- وشمل الفصل الثانى دراسة " الدين من المنظور الأنثروبولوجى " بعرض مفصل لعناصر التجربة الدينية بتناول كل عنصر على حدة والتحدث عن نمطى الدين لدى هنرى برجسون ممثلا النمط الساكن الاستاتيكى فى السحر والمانا

والأنيميزم ، والنمط الحركى الدينامى فى التصوف ، وترجع أهمية هذا الفصل لتعريف الدين والتجربة الدينية بعناصرها المختلفة ، وتناول التجربة الصوفية كتجربة دينية ومعرفة طبيعتها فى مجتمعى الدراسة ، وهل تندرج تحت نمط الدين الساكن أم نمط الدين الحركى .

- وعرضنا فى الفصل الثالث " التصوف والطرق الصوفية " لبعض تعريفات التصوف وخصائصه ونشأته فى المجتمع المصرى وفى المجتمع المغربى ، ومراحل الطريق الصوفى وما يدور حوله من غيبيات لما له من أهمية فى تحليل المادة الأثنوجرافى فى مجتمعى الدراسة بمعرفة بعض العوامل التى وراء نشأة التصوف والطرق الصوفية فى مجتمعى الدراسة وتأثيرها على مفهومات ومبادىء الطريقة فى المجتمعين .
- وآثرنا فى الفصل الرابع عرض مفهومات ومبادىء وقواعد الطريقة فى المجتمع المصرى ومقارنتها بما هو سائد فى المجتمع المغربى .
- وفى الفصل الخامس " التنشئة الاجتماعية والتأثير الثقافى فى مجتمعى الدراسة " تناولنا التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعى بشىء من التفصيل مع التعرض لعلاقة الشيخ بالمريد وعلاقة الاخوان بعضهم ببعض والتأثير الثقافى على التصوف فى مجتمعى الدراسة .
- واحتوى الفصل السادس " الممارسة الصوفية والحياة الاجتماعية " على جانبين ، الجانب الاول شمل الشعائر بما تتضمنه من العهد والذكر والاحتفالات وأثرها على الفرد من حيث تغيره وتغير اهتمامه وقيمه . والجانب الثانى شمل الآثار الاجتماعية المنعكسة على سلوك المريد وعلى علاقته بأفراد أسرته ، ودور الطريقة الصوفية فى المجتمع .
- وفى نهاية البحث خاتمة شملت أهم النتائج والتوصيات .
- وذيلت الدراسة بثبت من المراجع العربية والأجنبية والملحقات التى احتوت على أنماط من أوراد الطريقة فى مجتمعى الدراسة والأقوال والأمثال التى تتداول على ألسنة أهل الطريقة العقادية الشاذلية ، وبعض نماذج من الصور التى تلقى الضوء على بعض ممارسات الطريقة وأنشطتها عند أخذ العهد وممارسة الذكر والانشاد .

الفصل الأول
الدراسات السابقة

- مقدمة
- عرض لدراسة إيفانز بريتشارد بعنوان " السنوسى ببرقة " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- عرض لدراسة مايكل جلسنان بعنوان " الولى والصوفى فى مصر الحديثة " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- عرض لدراسة فاروق مصطفى بعنوان " البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية بمصر " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- عرض لدراسة عبد المجيد الصغير بعنوان " إشكالية إصلاح الفكر الصوفى فى القرنين ١٨-١٩ " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- نظرة على الدراسات السابقة .

الفصل الأول
الدراسات السابقة

مقدمة

أثرت فى هذا الفصل أن أعرض الدراسات السابقة قريبة الصلة بموضوع البحث مع إلقاء بعض الضوء عليها تحليلا ومناقشة ، للوقوف على أوجه التشابه والإختلاف بين هذه الدراسات والدراسة التى نحن بصددها من حيث أهمية الموضوع والغرض والمناهج ونتائج الدراسة .

واهتمامنا فى العرض إنما هو بالجوانب التى ركزت عليها هذه الدراسات وتلك التى لم تتناولها بالإهتمام مع إيضاح الجوانب التى سوف تركز عليها هذه الدراسة كإضافة جديدة قام من أجلها هذا البحث بهدف تغطية هذه الجوانب واستقراء بعض النتائج فى هذا الصدد .

والحقيقة أن الطرق الصوفية كانت مجالا خصبا للدراسات التاريخية والفلسفية أكثر من كونها مجالا للدراسات الإجتماعية والأنثروبولوجية نظرا للإعتقاد السائد فى كون التصوف يغلب عليه الطابع الفلسفى أكثر من الطابع الإجتماعى الأمر الذى يفسر ندرة الدراسات التى تناولت التصوف والطرق الصوفية من المنظور الإجتماعى .

وتتعرض الباحثة هنا لأربع دراسات ذات اهتمامات بجوانب تلقى بعضا من الضوء على الأبعاد الإجتماعية للسلوك الصوفى .

وأولى هذه الدراسات دراسة إيفانز بريتشارد ١٩٤٩ E.E. Evans-Pritchard عن " السنوسى ببرقة " The Sanusi of Cyrenaica وهى تعتبر من الدراسات الأساسية فى هذا المضمار . إذ على الرغم من اهتمام الباحث اهتماما كبيرا بتاريخ السنوسية كطريقة صوفية إلا أنه لم يغفل الجوانب الدينية والإجتماعية للسنوسية كحركة لها بعدها السياسى الكبير أمام الإستعمار الإيطالى . وما من شك فى أن هذه الدراسة فتحت آفاقا واسعة لعديد من الدراسات وثيقة الصلة بهذا الموضوع فى ليبيا على الأقل .

والدراسة الثانية ما قام به مايكل جلسنان Michael Gilsenan فى بحث عن " الولى والصوفى فى مصر الحديثة " Saint and Sufi in Modern Egypt التى

تمت فى المدة ما بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٦ ونشرت سنة ١٩٧٣ . وقد كانت الطريقة الحامدية الشاذلية ، بإعتبارها من أشهر الطرق الشاذلية فى مصر وأكثرها عددا ، المحل المختار لهذه الدراسة . وهى لاشك بمثابة تصوير دقيق لبناء الطريقة وأنظمتها ولوائحها والقوانين التى تحكمها .

والدراسة الثالثة دراسة فاروق مصطفى ١٩٧٤ بعنوان " البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية " . وهذه تعتبر من أحدث وأهم الدراسات فى هذا الموضوع ، خاصة وأنها من عمل باحث مواطن لعله أقدر على تفهم الموضوع ممن لا يدركون أبعاد الصورة الإجتماعية للمجتمعات العربية . وعلى الرغم من أن هذه الدراسة أجريت على الطريقة التى سبق أن عالجها جلسنان فى دراسته ، إلا أن الإختلاف الثقافى وإختلاف فروض وأهداف البحث ، بالإضافة إلى ثقافة الباحث الوطنية ، كل ذلك أدى إلى الوصول إلى نتائج مغايرة لما توصل إليها جلسنان .

والدراسة الرابعة دراسة عبد المجيد الصغير ١٩٧٧ بعنوان " إشكالية إصلاح الفكر الصوفى فى القرنين ١٨-١٩ " وهذه الدراسة أجريت على الطريقة الدرقاوية فى منطقة تطوان بالمجتمع المغربى وقام بها أحد المواطنين المغاربة ، والبحث يمثل دراسة فلسفية بالدرجة الأولى ، إلا أنه يحاول إدخال الفكر الصوفى فى إطاره الإجتماعى والتاريخى .

وفى نهاية هذا الفصل نناقش هذه الدراسات مجتمعة مع عرض لبعض الإضافات التى سوف يضيفها هذا البحث كمحاولة لفتح آفاق جديدة فى نواحى لم يسبق التطرق إليها بالدراسة .

الدراسة الأولى

بعنوان " السنوسي ببرقة " لإيفانز بريتشارد

كانت ليبيا محل اهتمام كبير من الدارسين والباحثين الذين إتجهوا لدراسة مختلف مظاهر الحياة فيها وشتى نواحي النشاط الإقتصادى والإجتماعى ، وتركوا فى هذا كله ذخيرة كبيرة منوعة من الكتابات التى تتفاوت فى قيمتها العلمية تفاوتا كبيرا ، ولكنها تضم بينها حصيلة جيدة من المعلومات القيمة والذى لايمكن إنكاره أن هذه الدراسة التى نحن بصددها قد تعد أهم الدراسات التى اتخذت برقة مجالا لها . وفيها إهتم الباحث بدراسة السنوسية كنظام دينى لعب دورا سياسيا فعالا فى التصدى للسلطات الإيطالية .

وتتضمن الدراسة ثمانية فصول ومقدمة وملحق خاص بالأسماء التى وردت فى الكتاب ، كما يحوى الملحق قائمة بالمراجع التى اعتمد عليها المؤلف فى دراسته ، وغالبية هذه المراجع باللغة الإيطالية ، وقليل منها باللغتين الفرنسية والإنجليزية ، ثم مجموعة أخرى باللغة العربية . وقد زود المؤلف كتابه بعدد من الصور والخرائط الجغرافية ذات الصفة التوضيحية .

واختص الفصل الأول بأصل الطريقة السنوسية ونشأتها منذ عام ١٨٣٧ حتى عام ١٩٠٢ ، أى منذ بدأ مؤسس الطريقة نشاطه حتى استلام السيد أحمد الشريف زعامتها عام ١٩٠٢ .

وتناول المؤلف فى الفصل الثانى موضوع " بدو برقة " وأعطى فيه وصفا جغرافيا لقبائل برقة والعوامل الطبيعية التى تحكمت فيهم وحياتهم الإجتماعية . وهذا الفصل يفيد فى دراسة التوزيع القبلى لبرقة وخصائص قبائلها وعلاقات كل منها بجيرانها ، كإطار عام لطبيعة إنتشار الطريقة السنوسية .

أما الفصل الثالث فقد خصصه المؤلف للحديث عن إنتشار الدعوة السنوسية بين قبائل ليبيا وزواياها وتوزيعها القبلى . وبالنظر إلى أن الطريقة السنوسية قد اتخذت برقة قاعدة لنشر تعاليمها فى بداية العهد العثمانى الثانى لذلك تحدث المؤلف فى الفصل الرابع عن النظام الإدارى العثمانى الذى كان يسود البلاد حتى الغزو الإيطالى ، والعلاقات المفسرة لموقف كل من السلطات العثمانية من الدعوة السنوسية وموقف رؤساء هذه الدعوة من هذه السلطات

العثمانية والأسس التى تحكم هذه العلاقات بين هذين الطرفين .

أما الفصل الخامس والسادس والسابع فقد تحدث المؤلف فيها عن الغزو الإيطالى لليبيا الذى بدأ سنة ١٩١١ بصفة عامة ومقاومة الأهالى لهذا الغزو حتى سنة ١٩٣٢ وما تخلل ذلك من محادثات واتفاقيات بين السلطات الإيطالية ورؤساء حركة المقاومة وخاصة فى منطقة برقة. والمؤلف فى هذه الفصول يعطى معلومات استقاها من مصادر مختلفة أهمها المصادر الإيطالية ، وقد استطاع المؤلف أن يعطى صورة تقرب من الصدق لحقيقة المقاومة الوطنية والدور الذى لعبته أمام الغزو الإيطالى .

وعرض المؤلف فى الفصل الأخير مظاهر الحكم الإيطالى فى برقة فى الفترة الواقعة بين سنة ١٩٣٢ وسنة ١٩٤٢ وهى الفترة التى بدأت بإنتهاء المقاومة الوطنية بعد إعدام زعيمها عمر المختار شنقا يوم ١٦ سبتمبر سنة ١٩٣١ حتى دخول القوات البريطانية البلاد فى أواخر سنة ١٩٤٢ .

وتقسيم الباحث لفصول البحث يفصح عن أن أغراض وأهداف البحث ذات صبغة تاريخية فى المقام الأول والمقدمة تعرض مجموعة من الخرائط تعتبر دعامة جيدة لفهم الإمتداد التاريخى للطريقة وتطورها .

وذكر المؤلف فى مقدمة كتابه أنه لم يهدف لإعطاء وصف شامل لأى من الطريقة السنوسية أو القبائل البدوية ولكنه قام بوصف كلاهما فقط فى حدود ما هو ضرورى لفهم التطور السياسى للطريقة المنبثق من ارتباطهما سويا . ومن ثم قام بوصف مختصر لطبيعة إحدى الطرق الإسلامية ، وكيف أصبحت هذه الطريقة بصفة خاصة مستقرة ومنتشرة . وأضاف المؤلف أن السنوسية لاتختلف عن معظم الطرق الصوفية فى تعاليمها وطقوسها بقدر ما تختلف فى تنظيمها السياسى والإقتصادى ، حيث بدأ تطورها من أندماجها فى البناء القبلى البدوى .

وإذا كان الكاتب يميل إلى الطابع التاريخى وقد نهج المؤلف فيه نهجا تاريخيا ، فإن المفاهيم الأولية اللازمة للبناء التحليلى لم تعرض فيه بوضوح كاف . إلا أنه مع ذلك فالكتاب يحوى قدرا كبيرا من المعلومات كنتائج للأحداث التاريخية . وذكر إيفانز بريتشارد أن هذه المعلومات نتاج سنوات الخبرة والتجربة المباشرة والإتصال بالبدو فى هذا المجتمع . والأمر الذى لايمكن إغفاله أن معظم المعلومات التى اعتمد عليها المؤلف أخذت من مصادر أوروبية غالبيتها إيطالية .

وبعد هذا العرض الموجز سوف نكتفى هنا بالتحدث عن الموضوعات وثيقة الصلة بالدراسة موضوع البحث . ويجدر بنا أن نبدأ بعرض مختصر لما ذكره المؤلف عن الصوفية، إذ عرفها فى الفصل الأول بأنها المذهب الروحى الإسلامى ، وهى الطريق للتحقق بلب الدين ، وتجربة مباشرة للوصول إلى حقائقه ، وتنظيم من خلال الطرق والمشايخ يقود إلى تحقيق وإنجاز الهدف النهائى للأفراد فى الإطار الأصغر ، وهو الأخوة .

فنى هذا الإطار يجد الفرد العون ووسائل إشباع وتطبيع احتياجاته ومعتقداته فى البناء الإجتماعى . وفى كل دين نجد أناسا أمثال الصوفيين يرون أنه مع الإعتراف بأن الإمتثال بضمير للواجبات الدينية كاف للصلاح والنجاة ، إلا أنهم لم يشعروا بأن هذا كاف للإشباع الروحى العميق الذى يهدف عن طريق الحب الإلهى إلى الإتصال المباشر بالله . والأرواح البشرية أشبه بأشعة من نور مستمدة من الشمس المقدسة ، وهى سجينة فيما يعرف بالحواس .

وأضاف إيفانز بريتشارد أن هدف الصوفية تجاوز الحواس ، والوصول عن طريق الحب إلى الله ، حتى تختفى ثنائية الله وأنا ويبقى الله وحده ، وهذا يتم عن طريق الزهد والإعراض عن الدنيا والتأمل والإحسان وتأدية عدد كبير من الأعمال الدينية التى تحدث حالة من النشوة حتى تصبح الروح فى حالة لا وعى لذاتيتها ولسجنها الجسدى ، وللعالم الخارجى لاتتحد لفترة مع الله .

فالطريقة الصوفية هى طريقة للحياة ، وكذلك سميت بالعربية وأطلق عليها جميع التسميات التى تحمل هذا المعنى . وأضاف إيفانز بريتشارد " أن الطرق لاتمنع تابعيها أو أعضائها بالأخذ بالطرق المختلفة حيث أن الطرق كلها تقود لنفس الهدف ، وتصل لنهاية واحدة ، وتختلف فقط فى الوسائل التى تكرس من أجل الوصول إلى الهدف الذى يتمثل فى مطابقة الروح مع الله عن طريق الإعراض عن الأهداف الدنيوية " . ثم أنتقل المؤلف إلى التحدث عن تطور الصوفية وما لاقته من مقاومة خلال التاريخ الإسلامى ، وكيف كانت فى القرون الأولى من الإسلام تتميز بالفردية والميل إلى النزعة التأملية والسعى من أجل الوصول إلى مكانة العباد والنساك بهدف معرفة الله ، ثم كيف اشتهرت طرق الدراويش لأفكار الصوفية وأصبحوا فى فترة وجيزة ذوى انتشار واسع وشعبية كبيره لدى عامة الشعب وخاصة الفقراء والأميين فى المدن . وأضاف

قائلا " أن الصوفية اعتبرت دون شك سببا فى شبه الغياب الكامل للحياة التعاونية فى الإسلام " . ثم تحولت الصوفية بعد ذلك إلى أنظمة إجتماعية وأحيانا تنظيمات سياسية فى الأراضى العربية ، الأمر الذى تضمن تخليهم عن الكثير من أفكارهم الأساسية عن التصوف ، واستتبع تخليهم من عدد كبير من أتباعهم ، وتعرض أئمتهم لعديد من الشبهات التى أدت فى الغالب إلى العداء الصريح مع المفسرين الرسميين للمذاهب الإسلامية والأحاديث وهم العلماء ورجال الدين الذين تعقبوا البدع فى الدراويش الصوفية .

ولحماية التصوف من هذه الإتهامات وبالذات الخروج عن المذاهب الإسلامية المستقرة كان من المتعارف عليه أن يقوم مؤسس أى طريقة جديدة أو طريقة فرعية – حتى ينفى عن نفسه هذه التهمة – بإثبات انتمائه للسلفية بإظهار أنه يتبع فى تعاليمه الدينية أحد كبار رجال الدين المعروفين بالسلفية . كما تحدث المؤلف عما جلبته الطرق لنفسها من عداء من قبل فئة الإرستقراطية الدينية وهم من الأشراف نسل الرسول صلى ا الله عليه وسلم لما رأوه فيهم من نظرة العامة لهم واحترامهم وإجلالهم والإعتقاد فى بركتهم ، وهو ما كان يعتبره الإشراف قاصرا عليهم . كذلك الحال بالنسبة للحكام الدنيويين الذين كثيرا ما يكونون من الأشراف ، وكانت مهمتهم تعضيد رجال الدين فى المحافظة على السلفية وأخذوا على عاتقهم مقاومة أى حركة شعبية من أى نوع خاصة إذا كانت مصحوبة – كما هو فى الحالة طرق الدراويش – بتطلعات خاصة .

وعرف إيفانز بريتشارد فى الفصل الأول الذكر بأنه بمجرد منهج أو طريقة مكونة من عبارات محددة تكرر للوصول إلى حالات روحية . ومريدو الطريقة يساعدون أنفسهم للوصول إلى الحياة المنشودة التى يستبعد فيها الجسد حواسه المادية عن طريق تكرار كلمات الذكر ، وهى عبارات دينية غالبا ما تكون مصاحبة – ولكن ليس لدى السنوسية – بحركات إيقاعية عنيفة للجسم ، وفى بعض الطرق مصاحبة بالموسيقى . وتبعا لتعاليم الصوفية يجب تكرار الذكر حتى لايصبح للكلمات أى تأثير على الحواس ، ولايبقى سوى الأسم الإلهى المقدس . وينتج عن ذلك حالة وصفها إيفانز بريتشارد بالسلبية الكاملة والفراغ ، وهذه الحالة معروفة لدى جميع أصحاب المذاهب الروحية ، ومن خلالها يتم إتصال الروح با الله . وهذه الحالة مملوءة بالمعرفة الروحية والحكمة وليس بالمعرفة التقليدية والعلم والعقل .

وذكر المؤلف أن حد الكمال يمكن بلوغه من خلال (التوحد) أو الإرتباط العاطفى الروحى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى يسر ونجاح عنه مع الله . وهذا يتم اكتشابه والوصول إليه عن طريق التأمل الروحى والتفكر فى جوهر الرسول صلى الله عليه وسلم وذاته ، والمعرفة الباطنية له من خلال تقليد أفعاله والإمتثال وتمجيده وإجلاله والتبرك به على الدوام . ومن ثم يصبح الرسول صلى الله عليه وسلم هو المرشد والناصح الوحيد للفرد .

ولما كان للبناء القبلى فى برقة أهمية كبيرة فى نجاح السنوسية فيجدر بنا أن نتفهم النسق القبلى والطابع الغالب على سكان برقة . وقد أفرد إيفانز بريتشارد الفصل الثانى من كتابه للتحدث عن " بدو برقة " وعن نسقها القبلى حيث أنه مثال للبناء الإنقسامى . والمجتمعات الإنقسامية التى يسودها هذا البناء لاتؤلف دولة ولايوجد بها جهاز إدارى تتركز فيه السلطة التنفيذية بل تمتاز هذه المجتمعات ببساطة تكوينها النسبى . فأرض القبيلة تنقسم إلى عدد من الوحدات الإقليمية التى تنقسم كل منها بدورها إلى وحدات أصغر بحيث تعكس كل وحدة منها نفس بناء ووظائف الوحدة الكبيرة التى هى جزء منها . إلا أن هذه الوحدات الصغيرة حتى تتحد لتؤلف الوحدة الكبيرة الشاملة تظل محتفظة بشخصيتها الإجتماعية المستقلة ، فالسلطة توزع على البناء القبلى ككل ، ولايمكن ظهور أى سلطة فردية فى القبيلة . وتحدث المؤلف عن غياب االقانون الجنائى تماما فى هذه الأنساق الإنقسامية ، بينما يوجد القانون المدنى فى صورته الأكثر بدائية ؛ ومن ثم كانت مكانة الشيخ فى هذه المجتمعات ملائمة لهذه الظروف فهو القائم بفض النزاع بين القبائل من أجل تحقيق الإستقرار والحفاظ على وحدة الجماعة تجاه الجماعات الأخرى ، إذ لايمكن أن نرى فى أية حالة قاضيا أو رجل إدارة مكلفا بإدارة الأملاك أو التدخل فى فض النزاع مثلا . ومن هذا المنطلق بدت أهمية وجود المشايخ واحترامهم وإجلالهم .

والطابع الغالب لسكان برقة بإستثناء سكان المدن الساحلية هو طابع الحياة الرعوية ، فالمجتمع القبلى فى برقة مجتمع بدوى . وقد عرض إيفانز بريتشارد فى الفصل الثانى لتصنيف " داجو ستينى " للسكان ، فميز بين ثلاث فئات من العشائر وهى عشائر البدو الرحل ، والعشائر نصف الرحالة ، والعشائر المستقرة . أما السكان المستقرون فهم أفراد العائلات التى لها مساكن معينة فى

جهات معينة يأوى إليها هؤلاء الأفراد فى أغلب أوقات السنة ولايفارقونها إلا لأسباب عارضة أو فى أوقات موسمية للزرع والحصد والرعى . أما السكان شبه الرحل وهم البدو الذين يتجولون فى مناطق قبائلها داخل حدودهم الإدارية سعيا وراء المرعى الصالح . والسكان الرحل هم البدو الذين يعيشون عيشة بدوية صرفة ويتجولون فى جماعات محدودة فى مناطق بعيدة حيث سقوط الأمطار وكثرة المراعى حتى ولو كانت خارجة عن مناطقهم التى يعتبرونها ملكا لهم ، ويمكثون فى هذه المناطق البعيدة فترة طويلة .

وأضاف المؤلف أن أنصاف الرحل يمتازون عن القبائل المستقرة بأنهم أكثر منهم إنتشارا وأكثر منهم حركة ونشاطا سعيا وراء المرعى . ولكن حياة البداوة والترحال الدائمين تكاد تقتصر على العموم على بعض فروع قليلة من عدد من القبائل الكبيرة التى تعتمد على الإبل ، فحياة البداوة والتجوال الدائم المستمر قليلة نسبيا فى برقة وأغلب الجماعات الرعوية أشباه رحل تجمع حياتهم بين التجول والإستقرار .

ويمكن القول أن نجاح السنوسية فى دعوتها وفى تحقيق أهدافها يرجع إلى بعض أسباب من أهمها التنظيم الإجتماعى القبلى فى برقة وملائمة تنظيم الدعوة بما يتفق ومقتضيات ذلك البناء .

وتحدث إيفانز بريتشارد عن الطريقة ومنشأها فذكر أن أصلها من نجد ، وأنها خليط من السلفية والسنية وكيف أن الظروف الإجتماعية هى التى ساعدت على استقرارها والتداخل المتبادل فى انسجام مع النسق القبلى القائم فى هذه المنطقة من شمال إفريقيا ، وكيف ساعد ذلك على وجود مجموعة من الأبنية التى أدت إلى وجود بناء إجتماعى وسياسى واقتصادى وثقافى قائم ذى فاعلية لتحقيق هدف الصوفية من ناحية وخلق الأخوة العملية المستقرة التى تساعد على تحقيق كل رغبات واحتياجات أعضائها - من ناحية أخرى .

وهذا التنظيم القوى أدى إلى حدوث تورط وصادم كما حدث مع الحكومات المدنية والغزاة الأجانب ، وقمة هذا الصدام ظهر عن طريق التنظيم الفعال الذى قامت به الطريقة خلال الحروب الإيطالية السنوسية .

وذكر إيفانز بريتشارد أن السنوسية هى طريقة صوفية أو كما يقال عن أفرادها أحيانا " دراويش " وهم يتبعون السنة والسلفية الإسلامية ، وهذا يعنى

أنهم فيما يخص العقيدة والأخلاقيات يتبعون تعاليم القرآن والسنة وهى مجموعة تقاليد حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وعاداته. أما فيما يتعلق بالمذهب فقد اتبع مؤسس السنوسية الإمام مالك .

وأضاف المؤلف أن السنوسية - كطريقة صوفية - تشمل كسب المعرفة والإنجاز الروحى فى أعلى مراتبه وهى مثال للأخوة من خلالها يتوفر للبدو كافة احتياجاتهم : من تعاليم دينية وتنظيم محدد من حيث توفر الحاجات المادية وحل المشاكل الإجتماعية فى القبيلة . ثم انتقل بعد ذلك إيفانز بريتشارد إلى الحديث عن مؤسس السنوسية وهو السيد محمد بن على السنوسى الخطابى الإدريسى الحسنى وعن أسرته ونشأته وتعليمه والبيئة التى نشأ فيها ، والمشايخ الذين تأثر بهم وزياراته المختلفة لكل من المغرب ومكة واليمن ومصر ، وشخصيته الدينية التى جذبت عددا كبيرا من التابعين ، وأثرت فى عدد كبير من سكان إفريقيا فى الجزائر وتونس والمغرب ، وتعاليمه الدينية التى شجعتهم على ترك بيوتهم وبلادهم ومرافقته فى تنقلاته وترحاله بهدف التبشير فى أراضى جديدة . والواقع أن شخصية السنوسى كانت وراء تسليم البدو بأنه المرشد لهم فى كافة جوانب حياتهم الدينية الروحية والدنيوية أيضا .

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن الإبن الأكبر للسنوسى الذى تولى مهام الطريقة بعده وهو محمد المهدى وتأسيسه مركزا جديدا للطريقة فى كفرة Kufra وكيف أصبحت كفرة مركزا للسنوسية ومكانا لإلتقاء وتجمع عدد كبير من طرق الصحراء الهامة .

والأمر الذى كان وراء قبول البدو للسنوسى واحترامه والرضا به مرشدا وشيخا لهم هو اعتياد البدو على احترام المرابطين (أحياء أو أموات) وإجلالهم والتبرك بهم . ولذا كان ما عرف عن السنوسى من أنه من المرابطين الذين هم فى الغالب من الأشراف نسل الرسول صلى الله عليه وسلم المعروفين بالتقوى والصلاح والورع وأنهم من وارثى ما يعرف " بالبركة " . وراء نجاح السنوسى فى تأسيس الزوايا التى بدأت كمراكز إسلامية من أجل الدراسة والعلم فى " جغبوب " وأصبحت فيما بعد ذات تأثير ثقافى كبير إذ احتلت المكانة الثانية من حيث الأهمية بعد الأزهر .

واهتم إيفانز بريتشارد فى دراسته بالتدخل أو المزاوجة بين النسقُ القبلى وتنظيم الطريقة ، وأظهر كيف استطاعت الطريقة ببنائها الإجتماعى أن تعمل

كطريق روحى وكجماعة اجتماعية وسياسية وإقتصادية ، وفى الوقت نفسه استطاع هذا البناء أن يفى بإحتياجات المجتمع ككل، ووضح كيف استطاع قواد الطريقة السنوسية التأثير على القرية ككل لفترة طويلة من الزمن ، وكيف استطاعوا إدارة الطريقة بإنظمتها فى تناسق مع النسق القبلى الذى كان موجودا من قبل . وذكر المؤلف أن مشايخ الطرق كانوا بمثابة قواد لمشايخ القبائل من الناحيتين الإجتماعية والسياسية والشيخ الأكبر - قائد الطريقة - يعتبر ممثلا للقرية وقاضيا لها . أما مراكز الطريقة فهى مراكز رئيسية سياسية تجارية ومراكز للحياة الإجتماعية وفى وقت الحرب مواقع عسكرية .

ثم انتقل المؤلف إلى الحديث عن إنجازات الطريقة التى لم تقتصر على ما تقدم ذكره بل امتدت لتشمل الخدمات الإجتماعية التى تتمثل فى التربية والتعليم الدينى وحرث وزراعة الأرض ، وفض النزاع والشجار والقضاء عليهما ، والعمل على توافر المؤن لمن يلجأ للزوايا بهدف الستر والحماية ، وتوفير الرعاية الصحية والأمن للمسافرين والتجار ، ورفض الظلم والضعف والتصدى لهما .

وهذه المراكز ذات الخدمات الإجتماعية والثقافية لم يقتصر إنتشارها حول برقة فحسب بل امتد إلى أبعد من ذلك واستقرت فى أماكن حاسمة للإتصال والتجارة وأماكن تجمع البدو مما رفع من مكانة الزوايا ودعم وجودها .

ثم تناول المؤلف ضعف التنظيم السياسى والإجتماعى للطريقة والخسارة التى عانى منها كل من المريدين والقواد حيث دمر الإيطاليون أكثر الزوايا وقتلوا عددا كبيرا من القواد ، وأضاف أنه فى ظل الظروف اختار الشيخ أن يخضع للقوانين الإيطالية مما كان له أكبر الأثر فى ضعف مكانة الزوايا وسقوطها من أعين البدو ، إذ أصبحوا لايرون فيها القوة التى تميزت بها من قبل . ثم بعد ذلك حاول الإيطاليون استخدام التنظيم السياسى الذى نظمته الطريقة وادعوا احترامهم للدين وتعاونوا مع المسلمين فى بناء المساجد وحاولوا كسب المشايخ لإستغلالهم فى خدمتهم وتحقيق أغراضهم .

وبالإضافة إلى ما تقدم ذكره أرجع المؤلف سبب الضعف فى الزوايا إلى ارتباط القيادة بالوراثة مما أوجد صراعا خارجيا مع قوى الشعب ، وهذا الصراع أدى فى النهاية إلى فقد النسق الإجتماعى لأى معقولية ، وانفصال الجانب الإجتماعى تماما عن الجانب الروحى .

مناقشة وتحليل :

إن كتاب إيفانز بريتشارد يعد من أوائل الكتب وأهمها فى هذا الصدد ، حتى أنه لايتصور أن يقوم أحد بدراسة حول الموضوع أو قريبة منه دون الإعتماد أساسا على هذا الكتاب . ومن ثم فقد أثرى المكتبات لما له من أثر كبير فى التعرف على السنوسية فى برقة وتطورها ودورها كحركة سياسية فى مواجهة الإستعمار ، والتعرف على النظام الإدارى العثمانى الذى ساد البلاد حتى الغزو الإيطالى ، والمقاومة التى أبداها الأهالى لهذا الغزو وخاصة فى برقة .

وإن كان اهتمام الباحث قد أنصب على الناحية التاريخية أكثر من اهتمامه بأثر هذه الطريقة فى الحياة الإجتماعية لأعضائها من ناحية ولأفراد المجتمع من ناحية أخرى بإعتبارها عاملا من عوامل التغير الإجتماعى لما لها من أهمية كبيرة على برقة بصفة خاصة ، وعلى شمال أفريقيا بصفة عامة فإن هدف الباحث التاريخى جعله بمنأى عن التحدث بإسهاب عن الجوانب الإجتماعية للطريقة السنوسية كإبراز أهميتها كتنظيم إجتماعى دينى - بإعتبارها نظاما جزئيا ضمن النسق الدينى - فى الضبط الإجتماعى فى المجتمع القبلى .

والواضح أن الدراسة لم تقترب من اعضاء الطريقة السنوسية ولم تعايشهم لمعرفة معتقداتهم والقيم التى يعتنقونها وأنماط سلوكهم - الدينى والدنيوى - ووجهة نظرهم فى الأفعال والممارسات التى يؤدونها . بل إكتفى الباحث بتوصيف هذه الطريقة من خلال وجهة نظره مع الإهتمام بدورها فى المجالات السياسية والإقتصادية والإجتماعية .

ذكر إيفانز بريتشارد أن الصوفية اعتبرت دون شك سببا فى شبه الغياب الكامل للحياة التعاونية فى الإسلام وأضاف عند حديثه عن أوجه التشابه بين الوهابية والسنوسية أنهما لم يؤديا إلى الشعور بالجماعة . وفيما يتعلق بالسنوسية - مجال اهتمامنا - نستطيع أن نتعرض بالنقد لهذا القول حيث أن السنوسية ببنائها وزواياها تعتبر نواة إستقرار البدو الرحل وخطوة هامة فى سبيل العمل على توظيفهم ، ومن ثم عرف البدوى فى برقة حياة الإستقرار وإقامة المبادىء الدائمة . ونظرا لإحتياجات الزوايا ومتطلباتهم كان لابد من التعاون بين أعضاء الزوايا وغيرهم من أعضاء الجماعات القبلية مما أدى إلى وجود ما يعرف بالرغاطه - العمل الجماعى - بالإضافة إلى الوظيفة الأساسية التى قامت بها

الزوايا وهى ربط الأحداث القبلية الإنقسامية بعضها ببعض مما يزيد من قوة التماسك الإجتماعى .

ومن ثم فالسنوسية لها خصائص الجماعة التى ذكرها مصطفى الخشاب وتتمثل فى عدد من الأفراد يتميزون بطابع خاص ويرتبط أعضائها بروابط معينة ويسعون إلى هدف مشترك كما يسود السنوسية العناصر الثلاث الأساسية - الذى ذكرها كل من ماكيفر وبيدج واليكس إنكلر - التى لابد من وجودها فى الجماعة المحلية وتتمثل فى التجاور فى منطقة جغرافية محدودة ، ووجود قدر ملحوظ من التفاعل الإجتماعى المتكامل بين أعضائها ، وأن يتحقق لديهم إحساس بالعضوية المشتركة أو الإنتماء المشترك . وهكذا يتضح أن السنوسية جماعة لها هدف مشترك يسود أعضاءها عاطفة وإنتماء لهذه الجماعة مما كان له أكبر الأثر فى وجود الشعور القوى بالجماعة .

والواقع أن هدف الدراسة التاريخى حال دون محاولة الإطلاع الكافى لمعرفة مفاهيم التصوف وقواعده وتنظيماته ، مما أدى إلى ذكر بعض الأمور المرتبطة بالتصوف بصورة لاتتفق وحقيقته ، وسوف نتناول بعضها بالمناقشة :

ذكر إيفانز بريتشارد أن الصوفية شيء مضاف إلى العقيدة والأخلاق وليس تعويضا أو بديلا لها ، وذلك على الرغم من أنه عرف التصوف فى الفصل الأول تعريفا شاملا جامعا .

والحقيقة أن التصوف ليس شيئا أضيف إلى الدين الإسلامى أو ألصق به ، بل إنه يعتبر الجزء الجوهرى فى الدين ، فالدين دونه يكون ناقصا من جهته السامية . وأصول التصوف الأولى استمدت من القرآن والسنة ويجب أن لاننسى أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعد الرائد الأول للتصوف الإسلامى بحق ، وإتضح ذلك جليا فى تحنثه فى غار حراء ، وعلم العقائد هو العلم الذى يقيد التصوف ، وعلم التصوف هو الذى يكمل علم العقائد ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تمثل الطرق الصوفية الإتجاه الأخلاقى العملى فى الدين الإسلامى .

والحقيقة التى لايمكن إنكارها هى اتجاه الكثيرين إلى الجانب الأخلاقى فى تعريف التصوف ، وهذا الإتجاه شائع بين المتصوفة أنفسهم وغيرهم من الباحثين فى التصوف مما يؤكد ارتباط التصوف بالأخلاق إن لم يكن هو الأخلاق

نفسها . وقد ذكر أبو بكر الكتانى فى تعريفه للتصوف " إن التصوف خلق : فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء " وعرف أبو الحسين النورى التصوف " أنه ليس رسما ولا علما ولكنه خلق " وغير ذلك كثير من التعاريف تؤكد أن التصوف خلق وليس شيئا مضافا إلى الدين .

ووصف إيفانز بريتشارد الحالة التى تنتج عن الذكر " بالسلبية الكاملة " ومن خلالها يتم اتصال الروح با لله . وفيما يتعلق بهذه الحالة نرى أنه لو كان المؤلف اقترب من الأعضاء وعايشهم وشاركهم ممارساتهم لأدرك أن هذه السلبية ما هى إلا مرحلة يمر بها الذاكر تعرف لدى المتصوفة " بالفناء " والمقصود بها الخروج من الذات والفناء عن العالم الخارجى ، ولاينتهى الذاكر عند هذه المرحلة بل ينتقل من هذا الحال إلى حال آخر - متمم للحال الأول - وهو الإيجابية ويعرف لدى المتصوفة " بالبقاء " ويدرك منه الذاكر نوعا من المعرفة لاعهد لغيره به .

ورأى إيفانز بريتشارد أن حد الكمال يمكن بلوغه من خلال الإرتباط العاطفى الروحى بالرسول صلى ا لله عليه وسلم عنه مع ا لله ، وهذا يتم إكتسابه والوصول إليه عن طريق التأمل الروحى والتفكر فى جوهر الرسول صلى ا لله عليه وسلم والإمتثال لأقواله وتقليد أفعاله .

ونذكر فى ذلك أن المتصوفة أوفر الناس حظا بالإقتداء بالرسول صلى ا لله عليه وسلم وأحقهم بإحياء سنته والتخلق بأخلاقه ، وقد جعل ا لله آية محبة العبد لربه متابعة الرسول صلى ا لله عليه وسلم وأكد هذا فى القرآن : قال ا لله تعالى : ﴿ **قل إن كنتم تحبون ا لله فإتبعونى يحببكم ا لله** ﴾[1] فالتكامل الروحى مع النبى صلى ا لله عليه وسلم أساس جوهرى لدى المتصوفة ولكنه ليس هدفهم النهائى بل الهدف النهائى هو الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى والعلم به والفوز بمحبته .

---

[1] سورة آل عمران آية ٣١ .

الدراسة الثانية : بحث في علم الإجتماع الديني
بعنوان " الولى والصوفى فى مصر الحديثة "

قام مايكل جلسنان بهذه الدراسة خلال المدة من سنة ١٩٦٤ إلى سنة ١٩٦٦ مع مركز البحوث الإجتماعية للجامعة الأمريكية فى مصر ، ومن ثم تمكن من الإتصال المباشر بأعضاء الطرق الصوفية فى مصر ، ثم أكمل بحثه فى جامعات أمريكا وانجلترا ، وتم نشر هذا العمل سنة ١٩٧٣ . وهذا العمل يميل إلى البحث الإجتماعى ويكاد يكون دراسة لبعض جوانب المجتمع الإسلامى . وقد ركز المؤلف كما ذكر فى مقدمة كتابه على دراسة إحدى الطرق الصوفية فى مصر الحديثة من حيث بنائها وهى الطريقة الحامدية الشاذلية التى أسست فى بداية القرن الحالى ، واعترفت بها الحكومة سنة ١٩٢٦ وأوضح أن سبب إختيار هذه الطريقة ما حققته من نجاح فى المجتمع المصرى وإزدهارها وقت اضمحلال بقية الطرق ، وأنها ممن أكثر الطرق عددا وتراوح عدد أعضائها سنة ١٩٦٠ ما بين ١٢٠٠٠ و ١٦٠٠٠ عضوا ، وتركزت فى القاهرة وبعض المدن الكبيرة فى دلتا النيل ، وهى من أكثر الطرق تنظيما ومن أكثر الجماعات نشاطا، وأسسها الشيخ سلامة الراضى الذى توفى سنة ١٩٣٩ وتولى مهام قيادة الطريقة بعده ابنه الشيخ إبراهيم وهو الشيخ الحالى الطريقة .

وقد عرض المؤلف لوصف عام لظهور الطرق فى إطار الإسلام وركز بصفة خاصة على مصر ودرس التصوف كحدث اجتماعى له مراحل تاريخية ، وناقش انحراف الطرق الأخرى فى مصر . ورأى أن الطرق فى الأزمان المبكرة ساعدت على وجود حياة مترابطة منظمة فى الوقت الذى افتقدت فيه عدد من المجتمعات الإسلامية مثل هذه الحياة ولعبت الطرق دورا فى المجتمع بين مختلف المستويات كوسيط بين الأشراف وغير الأشراف ، وبين الحكام والسلطة والشعب ، وقد فقد رؤساء الطرق الصوفية تدريجيا شعبيتهم وتأثيرهم نظرا للتغير السياسى الذى حدث فى مصر مما أدى إلى ضعف الوضع الإقتصادى لغالبية الطرق فقل دور قادة الطرق فى تقديم العون والمساعدات الضرورية للأعضاء لقلة الموارد ، وبالإضافة إلى ذلك قلت الإستجابة لتعاليم وأخلاق الصوفية ، ومن ثم قل الإقبال على الطرق الصوفية . إلا أن جلسنان لاحظ أن

الطريقة الحامدية الشاذلية مستثناة من هذا الإنحدار لإختلافها عن بقية الطرق من حيث البناء الثابت والتنظيم المحكم وما يتمتع به مؤسسها الشيخ سلامة الراضى من " الكاريزما " أو الأفعال الخارقة ، واستثنائها مما حدث بكافة الطرق حيث اتخذت نمطا مثاليا للطريقة بعيدا عن الإنحراف العام الذى إنتاب بقية الطرق .

وأرجع جلسنان نجاح هذه الطريقة إلى مؤسسها من حيث نسبة للرسول صلى ا لله عليه وسلم وعلمه الدينى وشخصيته التى أذهلت من يعارضه من علماء الدين . والحقيقة أن الشيخ سلامة عرف بفهم أسرار التصرف الإسلامى واشتهر بكرمه وإحسانه وسخا ئه لأتباعه وعرفت عنه عديد من قصص المعجزات خلال مراحل حياته ، كما يرجع نجاح الطريقة إلى بنائها الدقيق والأسس والقواعد التى قامت عليها والتى مكنتها من تطوير أنظمتها بصورة تتلاءم مع المجتمع الحديث .

وفيما يتعلق بالمنهج ذكر المؤلف أنه اعتمد على الوثائق الأصلية وجميع المراجع والمؤلفات الوثيقة الصلة بالموضوع ، بالإضافة إلى حضور عدد من الإجتماعات ليس فقط مع أعضاء الطريقة الحامدية بل مع أعضاء طرق أخرى ولم تقتصر الدراسة على السنوات التى قضاها فى مصر بل واصلها بدراسات محكمة فى جامعتى أكسفورد وهارفرد . وتضمن الكتاب سبعة فصول إلى جانب المقدمة وملحق فى نهاية الدراسة .

وفى المقدمة عرف جلسنان التصوف والطريقة الصوفية قائلا : " التصوف تعبير خصص للحياة الروحية ، وهو تطور داخل الإطار العام للإسلام " . ومن هذا التعريف يتضح أن مفهوم التصوف ارتبط بالنمو والتطور خلال السنين وهو يجرى فى تيارين أساسيين :

بدأ الأول فى العصور المبكرة بعد وفاة الرسول صلى ا لله عليه وسلم وضم الأفراد الذين شعروا بالحاجة إلى عودة الحياة الروحية وحياة العبادة والورع والتقوى .

والثانى وهو الأكثر أهمية فى هذه الدراسة ويشمل التعاون المشترك بين أعضاء الطرق الذين يتحدون تحت شعار الأخوة الصوفية تابعين لأحد الأولياء العظماء من أولياء الإسلام فى القرون الوسطى . ومعظم الطرق فى مصر يرجع نسبها الروحى لأربعة أولياء هم : عبد القادر الجيلانى – أحمد الرفاعى – أبى الحسن الشاذلى – وأحمد البدوى .

وقال عن الطريقة الصوفية أنها جماعات دينية متنوعة ذات وسائل ووظائف اجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة .

عرض المؤلف فى الفصل الأول لتعريف مؤسس الطريقة للتصوف كعلم أو كفرع من فروع المعرفة . ورأى أن التصوف إرتبط من البداية بالمعارضة ودار حوله كثير من الجدل وعرف من خلال النقيض وليس من خلال تعريفه كمفهوم فى حد ذاته ، وعرف فى تاريخ الإسلام كمقابل أو كمعارض للأوجه الشرعية النظامية الرسمية فى الدين .

وتحدث جلسنان عن فترات الأزمة والتوتر التى تمزق الحياة الداخلية والخارجية كسبب من أسباب ظهور بعض ما يعد من أعظم الحركات الدينية فى الإسلام ذات البعد العسكرى والسياسى كالوهابية والمهدية فى السودان . ومثل هذه الفترات التى تعرض لها المجتمع المصرى فى القرن الثانى عشر ، هى التى نتج عنها ظهور الطرق الصوفية . غير أن جلسنان رأى أن مثل هذا التوتر تعرض له المجتمع فى الأوقات الحديثة ، ومع ذلك فقد أحدث انحدارا وانحرافا وأدى إلى ظهور أشكال جديدة من التنظيم سواء كانت تنظيمات إسلامية مميزة من نوع جديد أو غير ذلك . لذلك فبعد العداء الأول للتصوف كانت هناك ظروف تاريخية ساعدت على اندماجه فى المجتمع ككل ، إلا أنه بعد هذا الإنسجام حدث انحدار عام سريع بسبب التغيرات الإجتماعية التى حدثت فى القرون الأخيرة ، وتسبب ذلك فى الفصل النهائى بين الطرق والبيئة الإجتماعية .

ويرى جلسنان أن المتصوفة استطاعوا أن يظهروا طريقة جديدة للمعرفة وأوجدوا الوسيلة فى العلاقة بين الله والإنسان استنادا إلى قولهم " إذا كان باب النبوة أغلق فالطريق للولاية مفتوح " وأصبح الإخوان جزءا من تدرج روحى يبلغ ذروته فى الشيخ وهم يكرسون أنفسهم لخدمته وتقف وراءه حكومة خفية من الأولياء تحكم العالم .

وتساءل المؤلف متعجبا عن سبب خصومة أو عداء العلماء للطرق الصوفية برغم الطاقة الحيوية التى أعطتها الطرق للدين والأثر الحيوى للأفكار الصوفية على الحياة الروحية وعلى المستوى الفكرى والروحى .

وتحدث أيضا فى الفصل الأول عن الولى والشيخ وخصائصه التى وراء نجاح الطريقة ، ثم تحدث باالتفصيل عن الشيخ سلامة واتصاله المباشر بالرسول

صلى ا لله عليه وسلم وتمتعه " بالكاريزما " وحياتـه وتأسيسه للطريقـة كتنظيـم مستقر ودوره في جذب أكبر عدد ممكن من الشعب فى الوقـت الـذى اتجهـت فيه الغالبية إلى إتجاهات أخرى ، ومن ثم حاول المؤلـف تفسـير سـبب إسـتمرار هذه الطريقة فى ظروف الإنحدار العام .

وذهب جلسنان إلى أن كلمة ولى بالعربية اشتقت من فعل يدل على معانى القرب والحماية ، فالولى هو العارف با لله وهؤلاء الأوليـاء بعضهـم يتـدرج فـى تسلسل خفى يحكم العالم وأعلاهم هو قطب الزمان .

وأضاف المؤلف أن العـامل الأساسـى لـدى العامـة للتصديـق بـالولى هـو قيامـه بالمعجزات التى تسمى الكرامات .فالولى وكراماته لهما أهمية كبيرة لدى الإخـوان لأنهما يمثلان جزءا من عالم أوسع يدركـه الـولى ولايدركـه الإخـوان وهـذا العـالم يدرك عن طريق المعرفة ، ومن ثم مفهوم العالم لدى الولى مختلف تمامـا عـن مفـاهيم العامة . والولى مجرد جزء بناء متشـابك ، وهـو يسـتمد قوتـه مـن قـدرة ا لله ، فهـو وسيلة يستخدمها ا لله فى تنظيم الأشياء ، لذلـك يعتـبر الشـيخ سـلامة رمـزا لعمليـة استمرار التحكـم الإلهـى والرحمـة فـى العـالم . وتتمثـل استمرارية الشـيخ سـلامة وشرعيته كولى فى نسبه الروحى للمشيخة ونسـبة للرسـول صلـى ا لله عليـه وسـلم كحفيد له ، وهو مجرد علامة لقدرة ا لله على الأرض .

ويتضح مما تقدم ذكره أنه على الرغم من أهمية الشيخ فى تأسـيس الطريـق إلا أنه يعترف بأن أهميته واستمراره مستمدة من نسبه للرسول صلـى ا لله عليـه وسلم وقدرته مستمدة من ا لله عز وجل ، فهو ليس له إرادة وإنما الإرادة لله .

وأضاف جلسنان أن السلطة التى يمتلكها الشيخ لهذا الدور القيـادى تعتمـد على قبول الأفراد للعلاقة الخاصة بينه وبين ا لله ، وتعرفهـم علـى بعـض الأفعـال والعلامات التى تؤكد هذا الإتصال فالولى لابد أن يسلك سلوكا مطابقا لما هـو متوقع منه ، ولابد أن يعلن العهد قبل أن يمنح " الكاريزما " من الآخرين . وبعد ذلك تصبح سـلطته وأحكامـه أمـور مسـلم بهـا لاتحتمـل النقـاش ، فهـو المعلـم والمرشد الروحى ، وقوته المستمدة من ا لله تساعده على حماية النـاس وإنقـاذهم من الأخطار والأضرار . ومن مهامـه الحكـم والفصـل بـين النـاس فـى حـالات النزاع والخلاف نظرا لإعتقادهم فى كونـه وسـيلة بينهـم وبـين ا لله ، فهـو مـن خلال مكانته ممثل لمعيـار الحقيقـة لإتصالـه بـالقوى الإلهيـة التـى أصـدرت هـذه

المعايير ومعجزاته تؤكد هذا الإتصال ، وهو كأحد الصفوة الروحية لديه فهم بطرق ا لله المبهمة الغامضة التى يقوم بتعليمها للناس ، كما أنهم يستمدون منه البركة ويحصلون من خلاله على المساعدة فى الأمور الدنيوية .

وتحدث فى الفصل الثانى عن الإحتفال إما بميلاد الولى أو بيوم وفاته ، وهذا ما هو شائع فى مصر ، وعادة يستمر الإحتفال ثلاثة أو أربعة أيام ، والليلة الأخيرة هى الإحتفال الكبير بالمولد . وقسم الإحتفالات إلى أربعة أقسام هى :

١ - الإحتفال بمولد الرسول صلى ا لله عليه وسلم وسيدنا الحسين والسيدة زينب .

٢ - الإحتفال ذو الشعبية الكبيرة لدى مؤسسى الطرق وهو مولد سيدى البدوى بطنطا ومولد سيدى ابراهيم الدسوقى بدسوق.

٣ - الإحتفال بمولد الأولياء ومؤسسى الطرق ، وهو عادة ليس له شعبية كبيرة ، وتقوم به أبناء الطريقة صاحبة المولد وأبناء الحى الذين يقيمون حول مقام هذا الولى مثل مولد شيخ الحامدية الشاذلية .

٤ - نوع من التجمع تقوم به الجماعات الإجتماعية ذات العلاقات البنائية التى تشمل القرابة والسياسية وغيرها ، وهذا النمط شائع لدى البدو ، ويعتبر المولد بمثابة مناسبة خاصة لتشريف الولى وعائلته ، وفى الوقت نفسه تشريف للمشاركين فى هذا المولد .

والواقع أن النمطين الأول والثانى ما زالا لهما اهتمام وشعبية كبيرة مع تغير طفيف فى شكل الإحتفال .

وفى الفصل الثالث تحدث عن بناء الطرق الصوفية ، وفى هذا الفصل أظهر اهتمام مؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية بتحديد واجبات المريدين وتأديتهم لأدوارهم فى الجماعة على ألا يترتب على هذا إهمال أعمالهم فى العالم الخارجى . وأكد أن يكون سلوك المريد الخارجى متفقا مع مبادىء الطريقة من أمانة وانضباط ، أما فى حالة المريد الداخلية فلابد أن تتصف بالزهد والورع . كما عرض المؤلف لبعض آراء ذكرها " سيف النصر " عن الشيخ وأهميته للجماعة إذ شابه بين الشيخ والطبيب واعتبره كظل الشجرة الخضراء فى الصحراء ، وأضاف أن من لاشيخ له كمريض بلا طبيب ... ومن يتبع شيخه ويثق فيه يحمى نفسه من مخاطر الذنوب ، ويرى أن علم الفرد قبل أن يستمع لكلام الماديين الذين ظهروا هذه الأيام أن يذهب إلى مجال أحد المشايخ ليرى

النور بعد الظلام ، وإذا ذهب سوف يدرك أن هـذا العـالم لايمثـل شيئا بالنسـبة للجنة التي سوف يتمتع بها . وأضاف أن التصوف علاج للقلوب والشـيخ هـو طبيب الأوراح والقلوب فمن ينضم إليه ثم يتركه لابـد أن يسـتبعد لأنـه إنسـان لايدرك الحقيقة ويعتبر الحياة مجرد لعبة .

وتحدث عن أهم مطالب الحامدية الشاذلية كما جاء في " مرشد المريد " وهي :

- أن لاتتوقف وظيفة الخليفة عند حد الإدارة ، بل يجب أن يكون لـه تلاميـذ حتى يمكن للطريقة أن تنتشر ويمكن للناس أن يستفيدوا منها .
- يجب عليه معرفة جزء كبير من القرآن والفقه والتوحيد .
- عندما يكون له تلاميذ يجب عليه إقامة حضرات لذكر ا لله في منزل أو زاوية .
- يجب عليه مناقشة الدين مع تلاميذه والتحدث فيما يفيدهم في طريقهم إلى ا لله . ويجب أن يعلمهم السلوك الحسن في الطريقة حتى تتزكى نفوسـهم وتتطهر قلوبهم .

يجب عليه قـراءة كتـب المتصوفـة وبـالذات كتـاب ابـن عطـاء ا لله وشـرح الحكم وإحياء علوم الدين للغزالي .

وعـرف جلسـنان المريـد بأنـه التلميـذ المحتـاج للإرشـاد ، والمريـض المحتـاج للشفاء . ونظريا عليه الطاعة المطلعة في أى مجال مـن مجـالات حياتـه . وعمليـا تكون مراقبة الشيخ للسلوك محدودة ، وليس لديه إصرار على اسـتخدام سـلطته على قدر كبير من الأفعال .

وفي شرح واجبات الإخوان تجاه بعضهم البعض فرق الشيخ إبراهيم شـيخ الحامدية الشاذلية بين خمس نقاط رئيسية :

١ - على المريد ألايقدم على ذنب أو يخطئ أو يكشف أسرار أخيه .

٢ - يجب عليه مساعدته إذا وقع في أزمة مادية .

٣ - يجب عليه أن يعمل على تقديم من هو أفضل منه بالتشجيع والتحـدث عن مميزات .

٤ - يجب عليه أن يأخذ بيد من هو في ظروف صعبة (ماديـا أو معنويـا) ويبعده عما هومكروه .

٥ - على المريد ألا يتلفـظ بكلمـة سيئة عـن أخيـه بـل يرشـده إلى الطريـق السليم إذا ضل .

وجاء فى الفصل الرابع عن النظام والجزاء : أنه على الرغم من وجود لائحةتنظيمية للطريقة الحامدية الشاذلية الى جانب قانون خاص للطريقة الا أن الشيخ سلامة أسس بناء ثانيا للادارة والتنظيم ، ثم وضع وصفا لوسائل التنظيم فى الحامدية الشاذلية تحت عنوانين :

الأول : يتضمن الضبط الرسمى وهو مجموعة من القواعد المبادىء التى تحكم الجماعة والتى يتم تنفيذها لتحقيق الضبط داخل الجماعة .

الثانى : يشمل الضبط غير الرسمى الخفى وهو غير مدرك للأعضاء .

وأول هذه المبادىء أن الانضمام للجماعة يتطلب عدم الانضمام لجماعة أخرى فى الوقت نفسه ، فالعهد بين الشيخ والمريد يلغى اى عهد آخر ، والعهد مع أحد خلفاء الشيخ يجعله منتميا للخليفة وحده . ويمكن ان يلغى العهد بالخروج عن نظام الضبط الخارجى الموجه لحفظ ترابط الجماعة ووحدتهم فى مواجهة العلم الخارجى - ومما يأتى فى تقارير الخلفاء للولى عن سلوك الأعضاء ، كما أنه يلغى أساسا عن طريق الجزاء المعنوى وهو الأكثر أهمية لأنه غضب الله . ونظام التقارير هذا يحكم كافة الزوايا . وأشار مؤسس الطريقة الى أن الدوافع التى كانت وراء هذه القواعد الدقيقة هى :

١ - الضغوط الخارجية الناتجة عن الظروف السياسية فى المجتمع .

٢ - الاحتياجات الوظيفية لتطبيق الضبط على الجماعات المحلية .

ونتيجة لذلك زاد التحكم والسيطرة على الأعضاء وأصبحت سلطة الشيخ واضحة ملموسة وخاصة بالنسبة للخلفاء . وفى حالة الخلافات البسيطة غالبا ما تفض بالطرق غير الرسمية وفى الحالات الجادة قد يرسل الشيخ مندوبا لحل المشكلة ، ويعقد مجلس خاص لهذا الغرض ، وفى المجلس تظل سلطة الشيخ هى العليا ويكون الجزاء اما مناصفة فى الحالة البسيطة أو نوع آخر أعنف تبعا لطبيعة الخطأ ونوعه . وذكر أنه الى جانب الوسائل السلمية لتحقيق الترابط داخل الجماعة فهناك أنماط من الأفعال تؤدى بطريقة تلقائية كوسيلة للضبط الذاتى :

الأول : الالتقاء الرسمى فى الحضرة وفى مولد الولى .

الثانى : توثيق العلاقة بين الأعضاء بالاتصال عن طريق الزيارات خاصة على المستوى الشخصى بين الأفراد .

الثالث : زيارة الولى للزوايا المختلفة .

وهذه الآداب تمثل الوسائل غير الرسمية لتقليل احتمالات التوتر بين الأعضاء بعضهم البعض وبينهم وبين الخليفة ، وتتمثل هذه الآداب في طريقة الكلام وطريقة الجلوس والسلام والاحترام المتبادل ... الخ .

وتناول المؤلف في الفصل الخامس الأخلاق الاجتماعية فذكر أن الحامدية الشاذلية لديها نسق متميز من المعتقدات والأخلاق وأن المعيار الذى يرجع اليه المريد فيما يتعلق بالأخلاق هو علاقته بالاخوان ، والمعيار الذى يرجع اليه فيما يتعلق بالمعتقدات هو الشيخ والالهام الروحى . فالاخوان يدورون فى محور الأخوة حيث الرابطة القوية بين الأعضاء تحت سيطرة سلطة الشيخ ، فالأخلاق عند الصوفية ترتب تبعا لقيم الجماعة التى تحدد أولويتها تبعا لهدفهم وهو المعرفة .

وأكد جلسنان أن جوهر التصوف يكمن فى حالة القلب وليس فى نوع الأفعال التى تؤدى ، وعلى الرغم من ذلك فهناك حقيقة وهى أن الصوفى المتحقق هو أكثر الناس عبادة ، حيث أنه يمتلك حالة الكمال البشرى أو ما يقرب من ذلك على المستوى الأرضى وهذه الحالة لا تتطلب فقط الثبات ، وانما تتطلب أيضا ردود فعل على الوجه الأكمل لكل مواقف الحياة ، ولكن على أن تظل الدنيا دائما ذات أهمية ثانوية .

وتحدث جلسنان عن حالة الطريقة الحامدية الشاذلية نقلا عما كتبه الشيخ ابراهيم فى كتابه " مرشد المريد " أن اهتمام المريد لابد أن ينصب على حالته الروحية ، وأكد الشيخ سلامة على أهمية خروج المريد للحياة على الرغم من أن سعيه للنجاح فى العمل ليس ذا أهمية بالنسبة لهم ، ولكن هذا العالم لا يمكن تجاهله تماما لأنه جزء أساسى من نظام الله . وأضاف أن المريد عليه ان لا يتصدى للعالم ولا يحتج عليه ولكنه يتحرك معه ، فهو لا يعير النظم الاقتصادية والسياسية اهتماما ، فهى ليس لها تأثير على ايمانه ، الا أن تحليله وتقييمه لها وتجربته الشخصية تأتى على اساس المعايير الروحية التى سبق وحدد طبيعتها شيخه . وعلى المريد عن طريق علاقاته الشخصية أن يحاول دعوة الناس للعمل فيما يرضى الله .

وذكر جلسنان انه لا يوجد فى أخلاقهم دعوة خاصة لاعادة تشكيل أو تنظيم العالم ، وليس لديهم مجموعة ومن التصورات لتحسين حالة عدم التكافؤ الاجتماعى السائد ، اذ أن هذه المعانى ليست ذات أهمية بالنسبة للطريقة .

ورأى جلسنان أن الطرق الصوفية فى مصر لم يبق لها تأثير اجتماعى كبير فى ظل الظروف التى تعرضت لها (دخول الاستعمار البريطانى وتغيير نظام ملكية الأرض الزراعية ، وتغيير نظام التعليم حيث غلب عليه الطابع الدنيوى ، بالاضافة الى محاولة الطرق التمسك بالعوامل الثابتة فى المجتمع والابتعاد عن المساهمة بأى شكل فى تغيير الظروف المادية لأعضائها) وأضاف أنه اذا بقى للطرق أى دور أو وظيفة فهى لا تخرج عن دائرته ولا تساعده على وضع أى تقييم للأنجازات الاقتصادية أو الأفعال السياسية ولا تزوده بمساعدات لفهم التطور فى مصر الحديثة .

والحقيقة أن جلسنان رأى أن مهام الطريقة اقتصرت على دور واحد وهو توفير الراحة النفسية للمريد نتيجة لوجود النسق الأخلاقى ولتحقيق التكافل بين الأعضاء اذ أن الاخوان يمثلون قوة دافعة لمساعدة المريد مساعدات مادية أو معنوية . وأضاف جلسنان أن الطريقة تمثل حلقة من العلاقات الاجتماعية بين الأعضاء الى جانب كونها وسيلة للراحة النفسية . ومن ثم فالوظيفة الحالية للطرق فى مصر الحديثة كما صورها جلسنان تمثل وظيفة داخلية موجهة مباشرة للأعضاء وحياتهم وليست موجهة الى البيئة الاجتماعية التى يعيشون فيها ، الا أن القوة فى تنظيم الطرية الحامدية الشاذلية ومجال الأخوة والتعاون بين الأعضاء مكنت الطريقة من الاستمرار لفترة طويلة بعدد كبير من الأتباع . وفيما يتعلق بالمساعدات المتبادلة بين الأعضاء ذكر المؤلف بعض القواعد ومنها أن يدرك أنه مندمج اندماجا كاملا فى الأنشطة الجماعية للطريقة التى تحتل مكانا فى اهتماماته الروحية والمادية والطبيعية ، اذ على الشيخ والمريد أن يكونا على استعداد كامل لمساعدة اى مريد فى كافة احتياجاته ومعاونته فى حل مشاكله المختلفة .

وفى الفصل السادس تحدث المؤلف عن طقوس الذكر باعتبار أنها من أهم وسائل التطور الروحى فى كل طريقة سواء الذكر الفردى أو الجماعى . فالذكر يمثل الطقوس الرئيسية للطرق وهو عبارة عن ترديد أسماء الله للوصول الى معرفة الله عن طريق التأمل وهو جزء من منهج للترقى فى مقامات الطريق . وهو الوسيلة التى تؤدى الى الانفصال التام عن العالم الخارجى والاستغراق الكلى والتركيز التام فى الله . وهذه العملية لها قواعد فنية للتنفس لتسهيل الاستغراق الكامل فى الذكر ، والذكر يمكن أن يكون خفيا أو جليا ويمكن أن يكون باللسان او بالقلب .

وعلى الرغم من اختلاف الطرق فى المنهج والتنظيم الا أنها تتفق فى عدد من العوامل المشتركة أهمها التجمع تحت ادارة شيخ فى مبنى داخلى مغلق ، والاجتماع اسبوعيا للقيام بالحضرة في الجامع أو الزاوية . وفى بعض الطرق الأكثر شعبية قد توجد حركات هستيرية اثناء الذكر ، كما أن بعض الطرق يستعملون الموسيقى والايقاع كجزء من الذكر على ان هذه الأشياء تكون ممنوعة فى طرق أخرى .

ورأى جلسنان ان أهم الطقوس تتمثل فى صلاة الجمعة من حيث التجمع والوقوف وراء الامام الذى يكون فى الغالب واحد من بين الأفراد المشاركين فى هذه الطقوس ، والوقوف فى مواجهة القبلة والركوع والسجود مما يدل على تمام العبودية لله . فالصلاة هى الرمز الكامل لحقيقة الاسلام ، أما الذكر فليس فيه حركات الصلاة من ركوع وسجود وتوسل وتضرع وخضوع وخلافه ، وانما هو موجه للداخل ، والتركيز فيه ليس على الشيخ فحسب بل الأمر أعمق من ذلك فهو حالة يصل فيها المؤمن الى ادراك عميق للعلاقة بين الحبيب والمحبوب . وفرق جلسنان بين الصلاة والذكر باعتبار أن الصلاة تمثل طقوس الاتصال ، والذكر يمثل طقوس الجماعة .

وفى الفصل السابع وموضوعة " النتيجة " : الطرق فى حالة تغيير المجتمع - ذكر المؤلف عن " هيورث ديون Heyworth Dunn " أن تاثير الطرق فى مصر فى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كان ملموسا ويكاد يكون كذلك فى معظم اوجه الحياة ، والسبب وراء ذلك ايمان الأفراد بالطرق واعتقادهم فيها .

وكان للصوفية دورا كبيرا فى التربية ولعبوا دور الوسيط بين الحاكم والشعب من ناحية وبين الشعب المسلم وا لله من ناحية أخرى . وهذه الوساطة المزدوجة احتلت مكانها فى مجتمع زراعى مستقر يتكون من قرى صغيرة متفرقة تقع فى ربوع الوادى . وما أن تعرض المجتمع فى نهاية القرن التاسع عشر لظروف أدت الى تغير يكاد يكون كاملا حتى فقدت الطرق وظيفتها فى المجتمع وبالتالى انفصلت عن الحياة العامة .

وقد لخص المؤلف الظروف التى تعرض لها المجتمع فى الآتى :

١ - النمو السكانى والمدنية والهجرة من صعيد مصر الى شمال مصر والزيادة فى عدد المدنيين العاطلين وزيادة عدد القرويين دون عمل أو ارض ، والتغير فى النسق الاقتصادى من زراعى الى صناعى وتأثير الغرب على التسويق والتشبع

بالنزعة الدنيوية فى التعليم . وهذه العوامل أدت الى ظهور نتيجة فورية انعكست على العلاقة التقليدية بين الطرق والشعب . وبالنظر الى تعقد البناء الاقتصادى وتعدد أنواعه واختلاف الأنشطة فيه تعددت التجمعات فى المجتمع ، وبالتالى تعذر على الطرق توحيد وجهة النظر ، ازاء الأحداث السائدة فى المجتمع والتحكم فى الظروف الجديدة . وازاء هذه التغيرات أصبحت افكار المتصوفة وتفسيراتهم ورموزهم أفكارا ثابتة وقديمة لا تستطيع أن تعكس الحياة اليومية بعد ان كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بها .

٢ – كثرة الخلاف والنزاع داخل الطرق وقلة السيطرة " الكاريزمية " للقادة نظرا لبعد حلقات سلسلة الخلافة عن المؤسس الأصلى .

٣ – افتقاد التنظيم الداخلى والانضباط داخل الطرق مما افقد الأعضاء الاحساس بالجماعة ، بالاضافة الى ان الوظائف التى كانت مقتصرة على الطرق استولت عليها جماعات أخرى ذات تنظيم سياسى وفكرى .

٤ – مطابقة أخلاقيات الطرق للأخلاقيات العامة مع عجز الطرق عن امداد أو تزيد الأعضاء بأخلاقيات وقيم جديدة تواكب التغير وتتكيف مع المجتمع .

٥ – نظرة الطرق اصبحت قديمة غير تقدمية وغير تخطيطية تنظر للأحداث دون المشاركة فيها ، وتهدف للسمو والتفوق خارج هذا المجتمع .

ومن العوامل السابق ذكرها والتى توضح الحالة العامة فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر ، وعدم مواكبة الطرق لهذه الظروف بدا نقص ملحوظ فى الوظيفة الاجتماعية للطرق فى كافة الاتجاهات فى الوقت الذى ظهرت فيه تنظيمات أخرى استطاعت أن تسد الحاجات التى بدت الطرق غير قادرة على اشباعها .

وفى نهاية الكتاب دعم المؤلف دراسته بملحق خاص لوصف الطريقة وقد تضمن القوانين التى وضعها الشيخ سلامة الراضى وقسمها الى عشرة قوانين يختص كل قانون باحدى الموضوعات الآتية :

(١) أصول الطريقة .

(٢) رجال الطريقة .

(٣) الحضرات .

(٤) المذكرات .

(٥) المناصفات .

(٦) الأوراد .
(٧) الموكب .
(٨) شعار الطريقة .
(٩) الأحكام التى تصدر عن الطريقة .
(١٠) الأحكام العامة .

وهذه القوانين جاءت أيضا فى كتاب " مرشد المريد " لابنه ابراهيم ، وفى كتاب " السيرة الحامدية " وهو عن مؤسس الطريقة لمؤلفه سيف النصر .

مناقشة وتحليل :

وهذه الدراسة تندرج تحت الدراسات الاجتماعية ، ومما لا شك فيه أنها محاولة جادة لتغطية جانب هام فى الناحية الدينية ، اذ استطاع الباحث أن يعرض دراسة متصلة عن البناء الاجتماعى لاحدى أهم الطرق الصوفية فى الوقت الحاضر . غير أنه لنا بعض الملاحظات على هذه الدراسة نوجزها فيما يلى :

- عرض المؤلف لعدد قليل من تعريفات التصوف والطرق الصوفية ومنها تعريفات شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية وأثناء عرضه لهذه التعريفات ذكر أن جوهر التصوف هو القلب ثم ذكر أن جوهر التصوف هو النفس ، وذكر أيضا ان التصوف هو الحياة الروحية ، ولم ينته الباحث بعد عرض هذه التعريفات الى وضع تعريف اجرائى شامل للتصوف ممكن أن نعرف من خلاله ماهية مفهوم التصوف فى هذه الدراسة
- لم يذكر الباحث شيئا عن المنهج الذى اتبعه فى الدراسة سوى أنه حضر بعض اجتماعات الطرق المختلفة وليس فقط الطريقة الحامدية الشاذلية ، وذكر فى كتابه أنه حاول عن طريق العينة العشوائية من المريدين معرفة وظائفهم ومستوى تعليمهم ودخولهم ، الا أنه عاد فقال أنه بالملاحظة العامة اتضح أن الغالبية العظمى منهم كانوا من طبقة العمال والفلاحين ، ولم يوضح الباحث ما اذا كان قد اعتمد على الملاحظة أو المقابلة أم الاحصاء أو استعان بالاستمارة أو دليل العمل أو غير ذلك من مناهج وطرق البحث . فالأمر عنده أشبه بوجهة النظر الشخصية وليس بالدراسة المؤسسة على الوقائع الاحصائية أو الدرسة الميدانية .

- لم يوضح الباحث كيفية التعامل مع مجتمع الدراسة والمدخل الذى من خلاله تمكن من الاندماج فى هذا المجتمع وقبول المجتمع له كباحث ، كما أنه لم يذكر ان كان قد تعلم اللغة العربية أو يعرف شيئا عنا ، أو لجأ الى بعض الاخباريين لمساعدته فى جمع المعلومات ، أو لجا الى أحد لترجمة الكتب العربية التى استعان بها فى البحث . ولا شك أن هذه عوامل وأمور تحدد فاعلية الدراسة وتساعد على تقييم وجهة نظره الشخصية .
- اعتمدت الدراسة اعتماداً أساسياً على شيخ الطريقة وعلى كتابه " مرشد المريد " و لم يذكر الباحث مدى علاقته بأعضاء الجماعة وعما اذا كان قد عقد معهم مقابلات لمعرفة مدى مطابقة السلوك المثالى – ما يهدف اليه الشيخ – للسلوك الواقعى وهو ما يسلكه المريدون بالفعل .
- قال جلسنان " أن هناك حقيقة تتمثل فى كون الصوفى المتحقق أكثر الناس عبادة حيث أنه يمتلك حالة الكمال البشرى على المستوى الأرضى " . وفى هذا الشأن نذكر أن الوصول الى الحقيقة هو عطاء الهى وهبة من ا لله ، ومن ثم فليس له ارتباط بكثرة العبادة ، فالعبادة وسيلة للتقرب الى ا لله ولكنها ليست دليلا قاطعا للتحقق ، بالاضافة الى ان حالة الكمال البشرى على المستوى الأرضى اقتصرت على الرسول صلى ا لله عليه وسلم وحده . وليس دل على ذلك من قول رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم عن أبى بكر الصديق (ما سبقكم أبو بكر بكثير صلاة ولا صيام ولكن بشىء وقر فى صدره) .
- فرق جلسنان بين الصلاة والذكر قائلا أن الصلاة تمثل طقوس الاتصال والذكر طقوس الجماعة . ونحن لا نتفق معه فى هذه التفرقة حيث ان الصلاة تمثل طقوس اتصال وطقوس جماعة فى آن واحد ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالذكر ، والاثنان يؤديان فى جماعة ويسودهما تفاعل واتصال قوى بين المشتركين فيهما .
- قسم جلسنان الذكر الى نوعين : الأول الذكر الأعظم وهذا لابد من التركيز عليه والمقصود به ذكر الأسماء التى تدل على قدرة ا لله التى لا نهاية لها مثل (حى ، هو ، قيوم) والثانى الذكر الأدنى المتمثل فى الأسماء التى تدل على التوسل والرحمة . والملاحظ من تقسيم جلسنان أنه لم ينظر الى علاقة الذاكر والمذكور بالمنظور الاسلامى المتمثل فى ان المذكور هو الأعلى الغنى الرحمن

مصـدر الامداد للايجاد ، ولذاكر هـة مثـال للضعــف ولعجـز والاحتيـاج والعبودية . ومهما كانت درجة الوصول أو القـرب الى ا لله فلابـد أن تستمر علاقة العبودية بين العبد وربه المتمثلة فـى دوام طلـب الرحمـة والتوسـل . وقـد أمرنا ا لله تعالى بالدعاء بأسمائه الحسنى دون تمييز كمـا هـو وارد فـى كثير مـن الآيات : كقوله تعالى : ﴿ وله الأسماء الحسنى فادعوه بها ﴾ . ﴿ وقل ادعـوا ا لله أو ادعوا الرحمن أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى ﴾ .

- ذكر جلسنان عن شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية انـه يجـب علـى المريـد ألا يتصدى للعالم ولا يحتج عليه وأنـه يتحـرك معـه ، وعليـه أن لا يعـير النظـم الاقتصادية والسياسية اعتماما لأنها لا تأثـير لهـا علـى ايمانـه ، الا أن تحليلـه وتقييمه لها يأتى على أساس المعايير الروحية التى سبق وحددهـا شيخة . وأضاف جلسنان نه لم يجد فى اخلاقهـم دعـوة خاصـة لاعـادة تشـكيل أو تنظيم العالم وليس لديهم مجموعة من التصورات لتحسين حالة عدم التكافؤ الاجتماعى السائدة ، اذ أن هذه المعانى ليست ذات أهمية للطريقة .

والملاحظ مما تقدم ذكره أن الطريقة بهذه المبادىء تبتعد عن المجتمـع ككـل بـل فى شبه عزلة عنه ، وهذا لا يتفق مع ما ذكره فاروق مصطفى عـن الطريقـة نفسـها عندما وقع عليها الاختيار للدراسة ، اذ قال ان هذه الطريقة تنفرد بمبـدأ هـام وضعـه مؤسسه الشيخ أبو الحسـن الشـاذلى (٥٩٣ هـ /٦٥٦هـ) (١١٩٧م/١٢٥٨م) وهو الربط بين الدين والمجتمع ، ومن ثم فرأى جلسنان جاء منافيـا لمبـادىء الطريقـة الشاذلية الأم التى تعتبر الحامدية الشاذلية فرعا منها ، كما يتعارض من ناحية أخـرى مع ما عرف عن السنوسية ودورها الفعال فى المجتمع وهو الدور الذى لم يقتصر على النواحـى السـياسية والاجتماعيـة والاقتصاديـة فحسـب بـل شمـل ايضـا الضبـط الاجتماعى . لذلك لا يمكـن الفصـل بـين الطريقـة والمجتمـع . وان كـان مـن أهـم أهداف التصوف اصلاح الفرد فهذا لا يعنى الفرد فى حد ذاته بـل يعنـى النظـر اليـه بوصف كونه النواة الأساسية التى يقوم عليها المجتمع .

الدراسة الثالثة : دراسة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية
بإسم : البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية بمصر

مازالت الجماعات الدينية فى مصر مجالا خصب للدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية للكشف عن أسلوب حياة أفرادها والدور الذى يؤدونه فى المجتمع ، وكان ذلك وراء اهتمام الباحث بدراسة احدى الطرق الصوفية فى مصر ٠

وتضمنت رسالته ثمانية فصول بالاضافة الى المقدمة والخاتمة والملاحق ، وذكر فى المقدمة أن التصوف فى حقيقته ليس بمجرد نظريات نفسية او اجتماعية أو فلسفية بقدر ما هو طريق أو اسلوب فى الحياة يمارس من اجل هدف اجتماعى ٠

ورأى ان هذا يتفق مع وجهة نظر برجر Morrqe Berger الذى يرى أن الصوفيين كونوا مئات من الطرق انضم اليها كثير من الأتباع وعاشوا حياة اجتماعية منظمة يخضعون فيها لبرامج من التوجية النظرى والعملى للزهد والسلوك والتعليم والترويح عن النفس ٠ فهذه الجماعات تؤلف جماعات أولية على اساس دينى تحقق لهم التضامن الاجتماعى والتعاطف والمشاركة والعلاقات الاجتماعية القوية ، وهذه الجماعات مترابطة تمام الترابط بفضل اشتراك أفرادها فى مجموعة من التصورات والقيم المشتركة ولأنها تشبع الكثير من حاجات الأعضاء النفسية كالشعور بالأمن والتقدير والحب ٠

ويرى الباحث ان الطرق الصوفية فى مصر تقوم بعمليات تربوية وتطبيع اجتماعى متمثل فى الدعوة الى التربية الدينية والروحية ٠ وذكر أن الصوفيين يسيرون وفق مبدأ معروف يتلخص فى قولهم " القديم على قدمه " وهذا يفسر تلك النزعة التقليدية المحافظة التى ما تزال تسيطر عليهم وتتعارض مع التغيرات الاجتماعية التى تحدث فى المجتمع ٠ فالطرق ما زالت تؤدى دورا هاما فى مجال الحفاظ على التراث الدينى والقيم الروحية بين عامة الشعب وخاصة فى القرى والعزب والكفور والنجوع والأحياء الشعبية فى المدن ٠ وتنتشر التنظيمات الصوفية فى جميع المحافظات ويعيش أعضاؤها حياة اجتماعية داخل جماعات توفر لهم الأمن والتضامن والتعليم وعلاقات اجتماعية على اساس قوى وهذه الجماعات تضم مستويات تعليمية متباينة وفئات من ذوى الأعمار المختلفة يجمعهم اطار واحد مشترك ٠ وهذه الجماعات يعمل أفرادها بمهن مختلفة ، ولا يمكن انكار تأثيرهم ونفوذهم فى المجتمع ٠

وعرض الباحث الدور الكبير الذى لعبته الطرق الصوفية فى بعض البلدان الأفريقية والاسيوية اذ تصدت للحركات الاستعمارية ، كما تصدت للدعوات الاستعمارية المستترة وراء التبشير مثل الطريقة الأحمدية فى نيجيريا والمهدية فى السودان والسنوسية فى ليبيا وهى أحد فروع الطريقة الشاذلية .

وأرجع الباحث زيادة الطرق فى مصر حاليا الى الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى عاشتها مصر منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وعدم الاستقرار فى الدخل مما ادى الى القلق والاضطراب وبالتالى الى تقوية الشعور الدينى وتغذية النزعة الروحية والصوفية ، لأن عجز المرء عن دفع الخطر عن نفسه يجعله دائما يلجأ الى قوة عليا تحميه ، ومن ثم يلجأ الى الجماعات الدينية والصوفية حتى يصل الى السكينة الروحية . وهذا العامل لا يمكن انكاره خصوصا بعد نكسة عام ١٩٦٧ حيث اصبح المناخ الاجتماعى فى مصر مهيئا لزيادة عدد أعضاء الطرق حتى قدرت الزيادة التى حثت فى الجماعة الحامدية الشاذلية بعد النكسة بـ ٢٥٪ من عدد أعضائها ، وهذا يوضح اثر النكسة على تفكير بعض المصريين .

وتناول البحث الطريقة الشاذلية وتفرعاتها المختلفة لما تنفرد به هذه الطريقة من مبادىء وضعها مؤسسها الشيخ ابوالحسن الشاذلى الذى ربط بين الدين والمجتمع . وطبقت الدراسة الحقلية على احدى الجماعات الشاذلية هى الحامدية الشاذلية – حيث يبلغ عدد الطرق الشاذلية اربع عشر طريقة – وتعتبر من أهم الجماعات الشاذلية فى مصر وتضم لعضويتها حوالى ٧١٠٠٠ من المريدين والأتباع ينتشرون فى محافظات ومدن ومراكز وقبى وعزب وكفور ونجوع مصر وأحيائها الشعبية ، وتضم الجماعة فئات من أعمار مختلفة ومستويات تعليمية متباينة .

وأخذ الباحث رأى سبنسر ترمنجهام Spencer Trimingham وهو الاعتقاد فى أن الشعائر وما يصاحبها من احتفالات تعتبر العامل الوحيد الذى يدل على تماسك الجماعة فرضا لدراسته ، وللتأكد من صحة هذا الفرض قام بدراسة البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر .

وفيما يتعلق بالمنهج وأدوات البحث ارتكز الباحث أساسا على الدراسة الميدانية التى تستلزم المشاركة فى الممارسات الدينية (الحضرات) والندوات والاحتفالات المختلفة وغيرها من الأنشطة ، بالاضافة الى الاعتماد على مجموعة من الاخباريين وهم من كبار السن ممن عاصروا مؤسس الطريقة وبعضهم ممن

يحتلون مراكز مختلفة فى السلم التنظيمى للطريقة ٠ واعتمدت الدراسة على المنهج البنائى الوظيفى حيث يعتمد هذا المنهج على دراسة شبكة العلاقات الاجتماعية الداخلية المكونة للبناء٠

وأهم أدوات البحث المستخدمة فى هذه الدراسة الملاحظة بالمشاركة والملاحظة المباشرة والمقابلات الموجهة والاستعانة بسجلات مشيخة عموم الطرق الصوفية وسجلات الطريقة الحامدية الشاذلية ومطبوعاتها وتقاريرها ، ثم عرض فى نهاية المقدمة لأبواب الرسالة ٠

تحدث الباحث فى الفصل الأول عن نشأة التصوف الاسلامى والعوامل التى أثرت فيه ، وعرض النظريات المختلفة فى التصوف ولرأى الغربيين وموقفهم من نشأة التصوف ، فذكر أن التصوف استطاع ان يجذب اليه مجموعة كبيرة من المريدين والأتباع ٠ وأن ترتفع كلمته من جبال الريف فى المغرب الى سهول الهند وتنتشر فى قلب افريقيا كما يغزو الجزر البعيدة فى اندونيسيا والفلبين والملايو ٠ ويرجع ذلك الى أن ا لتصوف الاسلامى لم يؤلف مجتمعا مغلقا بل كان من تعاليم التصوف أن يختلط الصوفى بالناس وأن يدعو الى ا لله ، وان يرابط فى الثغور وأن يسعى وراء الرزق ٠

وذكر أن التصوف فى جوهره " حال " أو تجربة روحية خاصة يعيشها الصوفى ، ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفى تمييزها عن غيرها مما تعانيه النفس الانسانية من أحوال أخرى

ثم انتقل الباحث للتحدث عن الاصل اللغوى للتصوف ولكلمة صوفى وعرض لبعض التعريفات التى وضعها الصوفية انفسهم لهذين الاصطلاحين ومن التعريفات التى انتهوا اليها أن التصوف منهج وغاية وأنه طريقة وحقيقة وأنه سلوك ونتيجة ، وأنه ليس مذهبا خاصا لأنه منهج يرسمه شيخ الطريقة لمريديه ليلتزموا حدوده وهذا المنهج منهج روحى وغايته الدخول فى مرضاة الله تعالى عن طريق تزكية النفس والوصول الى حالة الصفاء ٠

وتكلم فى الفصل الثانى عن نشأة الطرق الصوفية وكيف كان التصوف أول الأمر فرديا واستمر كذلك ثلاثة قرون وهى القرون الأولى للهجرة الاسلامية الى أن جمعت بين هؤلاء المتصوفة غاية مشتركة وهدف واحد ، واذا بهم يتآلفون ويتقاربون وينظمون حياتهم تنظيما دقيقا ، ويضعون قوانين محددة لاتباعهم ٠

وتناول الباحث بعد ذلك الطرق الصوفية فى مصر ، وتحدث عن التنظيم الرسمى لها والأوضاع والمراكز والوظائف الاجتماعية المختلفة لأعضائها مع مقارنة هذا التنظيم بتنظيم الجماعة الحامدية الشاذلية .

ورأى أن البناء السلمى الروح Hierarchical Structuure للطرق الصوفية يتكون من :

١ - مشيخة الطرق الصوفية : ويتولى رئاستها والاشراف عليها شيخ مشايخ الطرق الصوفية الذى يقوم بتنفيذ القرارات الصادرة من المجلس الصوفى الأعلى .

٢ - المجلس الصوفى الأعلى : ويتكون من شيخ مشايخ الطرق الصوفية رئيسا ، وأربعة أعضاء ويختص المجلس بتعيين مشايخ الطرق أو فصلهم من مناصبهم او ايقافهم لمدة معينة بالاضافة الى حل المشكلات التى تواجه الطرق والفصل فى الشكاوى التى تقدم منها .

٣ - مشايخ الطرق الصوفية : ويتولى كل شيخ الاشراف على شئون الطريقة ويرعى آدابها وسلوكها ، وعدد المشايخ وقت هذا البحث ستة وستون شيخا .

٤ - وكلاء المشيخة العامة : يوجد فى كل محافظة من محافظات مصر ، وفى كل مركز من مراكزها وكيل عن المشيخة العامة للطرق الصوفية ، ودوره الاشراف على الشعائر التى يقوم بها رجال الطرق فى المواكب والاحتفالات وهم حلقة الوصل بين رجال الطرق والجهات الادارية .

٥ - النواب : تعتمد عليهم الطرق فى انتشارها فلكل شيخ نواب يمثلونه فى المحافظات والمراكز التى له فيها أتباع ، ويتولى النائب الاشراف على الخلفاء والمريدين بالاضافة الى نشر الطريقة واكتساب أعضاء جدد ، فالنائب هو حلقة الاتصال بين الشيخ وأفراد الطريقة .

٦ - الخلفاء : وهم بعد النواب فى التسلسل التنظيمى للطرق الصوفية فى مصر ، وتقع على عاتقهم مسئولية نشر الطريقة فى الأحياء المختلفة ويقومون بفتح مجالس الذكر ويديرونا كما يتولون الدعوة لاتباع الطريق الصوفى وآدابه وأخلاقه ويسعون الى تحقيق قيم الجماعة .

٧ - النقباء : ويختارهم الشيخ من بين مريديه ، ووظيفتهم تتمثل فى القيام بالخدمات العامة التى تحتاجها الطريقة ، فالنقيب عضو من أعضاء الجماعة

يكلف بالقيام بتأدية خدمة لباقى الأعضاء ، واختياره يعد تكريما له ودلالة على تمتعه بمكانة اجتماعية أعلى من المريدين فى السلم الرئاسى .

٨ - المريدون : وهم أكبر أعضاء الجماعة الصوفية عددا ويقعون فى أدنى التسلسل التنظيمى ، وتقاس قوة الطريقة ونفوذها بأعداد مريديها ، فكلما زادت العضوية أغتبرت الطريقة اكثر نفوذا واكثر تاثيرا فى جذب الأعضاء الجدد لها .

وعندما قارن الباحث بين هذا التنظيم وتنظيم الجماعة الحامدية الشاذلية وجد بعض الاختلاف حيث وجد وظائف جديدة تتمثل فى خليفة الخلفاء ، ونائب بيت السجادة ووكيل الطريقة ونقيب السجادة ووظيفة خليفة الخلفاء تقع فى السلم الرئاسى بين النائب والخليفة فهو المسئول عن مجموعة من الخلفاء يلتزم بزيارتهم وتوجيههم - ونائب بيت السجادة يختار من بين نواب المحافظات على أن يكون قد تلقى العهد عن الشيخ نفسه ، ثم تدرج فى مراتب الطريق الى ان وصل الى نائب ثم نائب بيت السجادة وصلته صلة مباشرة بشيخ الطريقة ووكيله - ووكيل الطريقة هو من يقوم بجميع الاعباء المتعلقة بالجماعة من توفير التمويل المالى لنشاطها وتنظيم اجتماعاتها والقيام بأعباء شيخ الطريقة فى حالة تغيبه ، وهو يلى الشيخ مباشرة فى المكانة الاجتماعية - ونقيب السجادة مرتبته مساوية لمرتبة خليفة الخلفاء . وبالاضافة الى ما تقدم ذكره توجد مرتبة اخرى مؤقتة وهى مرتبة المنظم وتظهر هذه المرتبة فى المواكب والاحتفالات اذ يختار من بين أعضاء الجماعة منظمون يمتازون بشدة الولاء للجماعة وبدرجة عالية من التعليم ، وهؤلاء يعملون على المحافظة على مظهر لجماعة . وأرجع الباحث هذا الاختلاف فى البناء السلمى الروحى للجماعة الحامجية الشاذلية عن الأبنية الاجتماعية الأخرى للطرق الصوفية الى وجود المراتب الجديدة التى دعت اليها عوامل انتشار الطريقة وزيادة عدد أعضائها ووجود فئة من المتعلمين حملة المؤهلات العليا بين افرادها .

وتحدث الباحث فى الفصل الثالث عن الطريقة الشاذلية فى مصر بصفة عامة والطريقة الحامدية الشاذلية بصفة خاصة ، وتحدث فى البداية عن مصر فى القرن السابع الهجرى حيث كانت مركزا هاما من مراكز التصوف يفد اليها الصوفية من جميع الأقطار الاسلامية حيث كانت الأحوال العامة فى مصر اكثر قابلية لنشر مبادىء التصوف والآراء المختلفة . وأرجع الباحث ظهور الطريقة الشاذلية الى الاضطرابات السياسية التى شهدها العلم الاسلامى فى القرنين السادس والسابع

الهجرى ، فقد سبب عدم الاستقرار فى الداخل والخارج الى حالة القلق والاضطراب مما أدى الى تقوية الشعور الدينى ، مما يتفق ونظرية مالينوفسكى التى تؤكد أن القلق والاضطاب والخوف عوامل تؤدى الى الشعائر والمعتقدات .

وانتقل الباحث الى الحديث عن حياة أبى الحسن الشاذلى مؤسس الطريقة الشاذلية ونشأته وتعليمه والعوامل التى أثرت فى تكوين حياته العملية والروحية . ثم عرض لخصائص الطريقة الشاذلية ، وذكر أن تصوف الشاذلى لم يكن تصوفا سلبيا يركن فيه صاحبه ويدعو فيه أصحابه الى التواكل والتكاسل والعزلة عن الخلق والانقطاع عن المشاركة فى الحياة العملية ، وانما هو تصوف ايجابى يدعو للعمل والعلم والتحصيل الدينى ، والاهتمام بالمظهر الاجتماعى والمشاركة فى الحياة العامة . ورأى الباحث أن الطريقة الشاذلية فى مصر حافظت على هذه الخصائص .

ثم تناول الطريقة الحامدية الشاذلية بالتفصيل باعتبارها أحد فروع الطريقة الشاذلية الأم ، ولأنها من أهم الجماعات الشاذلية فى مصر . وبدأ بتعريف شيخ الطريقة - وهو السيد سلامة الراضى - وميلاده ونشأته وتعليمه وتأسيسه الطريقة معتمدا فى ذلك على كتاب سيف النصر " السيرة الحامدية " وبعض مؤلفات الشيخ سلامة الراضى نفسه . ثم وضع الباحث بيانا بعدد أتباع الطريقة الحامدية موزعين على محافظات الجمهورية ، وبلغ عدد أعضائها حوالى ٧١٠٠٠ مريد ، وأن عدد أتباع الطريقة فى المناطق الريفية أكثر من عددهم فى المدن . وبالنسبة للمناطق الساحلية يقل فيها عدد الأتباع لقرب هذه المناطق من الحضارة الغربية وبالتالى التأثر بالسمات الحضارية الغربية .

وخصص الباحث الفصل الرابع للتحدث عن الشعائر فى الجماعة الحامدية الشاذلية ، ثم عرض لأهم هذه الشعائر وهى العهد - الذكر - المواكب - الاحتفالات ، على اساس أنها من الشعائر المميزة فى الجماعة ، كما أنها تعبر عن أفكار ومعتقدات الجماعة فى أن الصوفية هم خلاصة الصالحين وأئمة العارفين وقدوة الواصلين .

وذكر عن العهد أنه التزام بين المريد وشيخه ، وهو فى الوقت نفسه التزام بالقرابة الشعائرية ، وقد يكون فرديا أو جماعيا ، وهو رمز يفرض على الجماعة تقديسه واحترامه لاحتوائه على قيم الجماعة . فالعهد كالتكريس هو الرخصة التى بمقتضاها يعتبر الفرد لأول مرة فى حياته عضوا فى جماعة ويمثل مركزا اجتماعيا

محددا . ثم عرض بالتفصيل لصيغة العهد وطريقة اعطائه ، ولنظام الذكر وما يتم فيه بدءا من طريقة الجلوس حتى مصافحة الانصراف . وعرف المواكب والاحتفالات وتحدث عن أهمية هذه الشعائر فى تماسك الجماعة وترابطها . وفيما يتعلق بالموكب فهو ظاهرة دينية اجتماعية يتشكل من جماعات تطوف ببعض جهات أو أحياء لشكر الله على ما أعطى هذه الجماعات من هداية وطاعة ، ودعوة تهدف الى ايقاظ القلوب الغافلة عن حب الله ، وتحريك جوانب الخير والترغيب فى الاكثار من المريدين والأتباع ، وتميز الجماعة نفسها بوضع وسام عند السير فى المواكب التى تعتبر وسيلة للتعارف بين الاعضاء ، وتتنافس مجموعات الطريقة الحامدية لجذب الانتباه بواسطة لافتات خاصة بالمناطق التابعة لها .

اما الاحتفلات فهى طريقة لأداء الشعائر ، فالجماعة تحتفل بمناسبتين سنويا هما المولد النبوى ومولد مؤسس الطريقة ، وفيها يحدث تقسيم العمل وتوزيع الأدوار والمهام المختلفة ، ويقوم شيخ الطريقة بهذا التقسيم والتوزيع والاشراف على تنفيذ المهام المنوطة بكل عضو ، وكلما زادت المهام التى يكلف بها الأعضاء كلما كان ذلك دليلا على علو مكانتهم الاجتماعية .

وتتمثل نظرة الأعضاء للمشاركة فى هذه الاحتفالات فى كونها هجرة صغرى يعقبها هجرة كبرى الى قبر الرسول صلى الله عليه وسلم وفى ذلك اشارة ورمز الى حرص اعضاء الجماعة على ممارسة الشعائر الدينية ، كما أنها وسيلة للتعارف بين اعضاء الجماعة ، وتقريب الفوارق بينهم ورمز لوحدة الهدف فى الجماعة فالشعائر دليل على تماسك الجماعة وترابطهم ، ولا يمكن فصلها عن بقية النظم والأنساق الاجتماعية الأخرى فى البناء الاجتماعى .

وتناول البحث فى الفصل الخامس العلاقات القرابية فى الجماعة الحامدية الشاذلية وتحدث عن القرابة الشعائرية Ritual Kinship باعتبارها علاقات قرابية متخيلة تعتمد على اعتبارات معينة ، ويرتبط بها كافة أعضاء الجماعة وهى مظهر من مظاهر تماسك الجماعة وتكاملها ، كما تكلم عن علاقات القرابة الطبيعية والزواج باعتبارها وسيلة تستخدمها الجماعة لتقوية الروابط بين أعضائها حيث تستخدم الجماعة مصطلح " الأسر الحامدية " للدلالة على وجود علاقات قرابية من النوعين الشعائرى والفيزيقى . وقال الباحث أن القرابة الشعائرية قرابة مكتسبة ولها مكانتها المماثلة للقرابة الطبيعية بل قد تفوق مكانة القرابة الشعائرية القرابة الطبيعية ،

فالقرابة الشعائرية صيغة من صيغ الصداقة الشعائرية للعواطف وهى سلسلة من الروابط القوية ، والصلة التى تربط بين الشخ الحالى ومؤسس الطريقة وبين سائر المريدين والأتباع يطلق عليها الصوفية مصطلح الاسناد أو السلسلة وهذا الاسناد وهو القرابة الروحية أو القرابة الشعائرية يطلق عليها الصوفية مصطلح المدد ، ويهتم شيوخ الطرق أن تصل هذه السلسلة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم . ووجد الباحث أن القرابة الشعائرية فى الجماعة الحامدية الشاذلية أقوى صلة من القرابة الطبيعية . اذ على الرغم من أن صلة الدم تربط بين مؤسس الطريقة والشيخ الحالى الا أنه لا يعتمد على هذه القرابة ، ولكنه يعتمد على العلاقة الروحية والقرابة الشعائرية ، ويرتبط الشيخ برباط الأخوة الشعائرية بوكيله ، كما أنه يرتبط بأبوة شعائرية بنوابه وخلفائه ومريديه .

ورأى الباحث ان العهد يقوم بدور كبير فى تدعيم القرابة الشعائرية وتاكيدها بحيث اذا نقض المريد عهد شيخه انفصمت عرى القرابة الشعائرية ، فالقرابة الشعائرية داخل الجماعة تلعب الدور نفسه الذى تلعبه القرابة الدموية فى الجماعات الأخرى ، فالأب الروحى يمثل السلطة والسيطرة على جميع أبنائه الروحيين ، كما ان على هؤلاء الأبناء واجب الطاعة المطلقة لآبائهم الروحيين .

وذكر الباحث أنه على الرغم من أن عضوية الجماعة مقصورة رسميا على الرجال دون النساء والأطفال ، الا أنه يحدث فى كثير من الأحيان عضوية رسمية للنساء عن طريق الاجتماعات الخاصة التى تعقد لهن ويحضرها نواب الشيخ لحل مشاكلهن خاصة فى المجتمعات القروية ، فالقرابة الشعائرية والقرابة الفيزيقية يلعبان دورا هاما فى تماسك الجماعة وتضامن افرادها .

وفى الفصل السادس تحدث الباحث عن علاقات التهادى فى الجماعة بين الشيخ والمريدين من ناحية وبين المريدين بعضهم البعض من ناحية أخرى ، والمناسبات التى تقدم فيها الهدايا أو النفحة – كما يطلق عليها المتصوفة – هى الاجتماعات التى تعقد اسبوعيا والحضرة أو الذكر ، وفى الغالب ما تكون النفحة من الأطعمة . وأوضح الباحث أن نظام التهادى يرتبط دائما بقيم ومعتقدات الجماعة ، اذ يعتقد الأخوة ان هذا الطعام أو هذه النفحة انما هى دواء وشفاء من كل داء ، وخاصة النفحة المقدمة من الشيخ الى مريديه اذ تحمل فى معناها تفسيرا علاجيا لقدرتها على شفاء الأمراض لدى المريدين .

وقارن الباحث بين النفحة المقدمة فى اجتماعات الجماعة فى المدن وبين النفحة المقدمة فى القرى ووجدها تختلف فى النوعية والكمية ، وأرجع ذلك الى ظروف الأعضاء الاقتصادية واختلافها فى المدن عن ظروفها فى القرية .

ووجد الباحث أن النفحة تخضع لنظام " التناوب " Recipricity حيث أنها ليست قاصرة على أعضاء معينين فى الجماعة ، ولكن جميع الأعضاء يتناوبون فى تقديمها ، ولنظام التهادى أشكال أخرى تختلف باختلاف المناسبة فقد تتخذ شكل المساعدات المالية كما هو الحال فى حالة المرض وفى حالة الزواج . وتهدف الجماعة الحامدية الى أن ينضم اليها كثير من الأعضاء الأغنياء بجانب الأعضاء الآخرين ن وتحرص أن تسند دور الخليفة الى الأغنياء وذوى النفوذ حتى يستطيعوا تحمل تكاليف نشر الدعوة .

وقد ارتبط نظام تبادل الهدايا بنظام آخر هو رد الهدية ولا يشترط فى الرد أن يكون ماديا بل يجوز أن يكون معنويا مثل الحصول على بركة الشيخ . والحقيقة التى توصل اليها الباحث أنه على الرغم من أن نظام تبادل الهدايا داخل الجماعة نظام اختيارى فى مظهره الا أنه فى حقيقته نظام جبرى ، فالنفحة تدفع من يأخذها الى الاحساس بالالتزام الأخلاقى بردها .

والذى انتهى اليه البحث أن نظم تبادل الهدايا فى الجماعة يؤدى الى زيادة التماسك والاعتماد المتبادل على اعضائها حيث يشترك كل الأعضاء فى الاحتفالات المصاحبة لهذا النظام وتنمى فيهم الشعور بالذات عن طريق التفاخر والمنافسة وتقوية الشعور بالانتماء للجماعة ، فعلاقات التهادى تحقق الترابط والتماسك بين أعضائها بدرجة كبيرة قد لا توجد فى كثير من الجماعات الأخرى .

وقد خصص الباحث الفصل السابع للتحدث عن علاقات الضبط الاجتماعى التى تشمل علاقة الشيخ بالمريدين وعلاقة المريدين بعضهم ببعض . وقد ميز الباحث بين نوعين من الضبط الاجتماعى هما الضبط الداخلى الذى يتمثل فى سلطة الشيخ أو نوابه او خلفائه على المريدين وردود الفعل داخل الجماعة من المريدين ، والضبط الخارجى الذى يتمثل فى تأثير الشيخ والجماعة على المريد فى المجتمع الخارجى ووسائل الضبط الاجتماعى هى اللوم والتوبيخ والاستهزاء والمناصفة ، وقد يصل الجزاء الى الايقاف والطرد وهو أقسى وأشد أنواع الجزاءات ، ونادرا ما تمارسه الجماعة ولا يوقع على العضو الا فى حالة اقترافه مخالفة خطيرة تؤدى الى تصدع الجماعة وفقدانها

تماسكها والاساءة الى سمعتها . وقد يشترك بعض اعضاء الجماعة فى تحمل الجزاء نتيجة خطأ أحد أعضائها تخفيفا على هذا العضو واحساسا منهم بالمسئولية الجماعية لتأكيد تماسك الجماعة وارتباط .

ورأى الباحث ان الضبط الاجتماعى داخل الجماعة لا يهدف الى ممارسة سلطة القهر والقسر على العضو المخطىء بل يهدف الى تعديل سلوك الأعضاء بغية تماسك الجماعة . وعرض للقانون الذى وضعه مؤسس الجماعة السيد سلامة الراضى وعرف " بالقانون الحامدى " وقد اشتمل على مواد لمعاقبة كل من يخرج على هذا القانون بالاضافة الى العرف الصوفى الذى يتمثل فى احترام السن والمراكز فى السلم التنظيمى داخل الجماعة .

وأضاف الباحث ان الشيخ يتدخل فى حل المنازعات الخارجية لأعضاء الجماعة وخاصة في المجتمع الريفى ، بل قد تعرض عليه مشكلات خارجية لا علاقة لها بالجماعة لابداء الراى فيها والعمل على حلها ، ويقبل الشيخ حل تلك المنازعات بغية انتشار الطريقة وانضمام أعضاء جدد لها .

وراى البحث ان التزام اعضاء الجماعة بقانونها التزاما اخلاقيا مبعثه طلب رضاء الجماعة وخشية استنكارها ونبذها للمسىء وأيضا لاكتساب رضاء الشيخ لأن مخالفته هى مخالفة الله والتماسا لمدد الشيخ وعدم انقطاعه

وعرض الباحث فى الفصل الثامن لموقف الجماعة من التغير الاجتماعى الذى حدث بمصر وأهم التغيرات التى حدثت داخل الجماعة استجابة لهذا التغير ، ومن أهم ملامح هذا التغير :

- تحريم وسائل كثيرة كانت مستخدمة فى الطرق ومنها تكليف المريدين بأعباء لا يستطيعون القيام بها كلخلوة والبيات فوق اسطح المنازل ، والوقوف فى الماء طوال الليل والسياحات الطويلة وغيرها .
- تغيير شكل ومضمون بعض حلقات الذكر التى كانت تعقدها الجماعة أسبوعيا الى ندوات واجتماعات تناقش فيها مشاكل أعضاء الجماعة .
- تغير النظرة الى شيخ الطريقة فلم تعد " الكرامات " وحدها هى مقياس الحكم عليه ، وانما اصبح ما يقدمه للجماعة من جهد اساس محبة أعضاء الجماعة له والتفافهم حوله .
- تغيير شكل الاحتفالات بالمناسبات الدينية بدخول فرقة موسيقية رسمية لاحياء هذه الاحتفالات .

- تدرج فى عضوية الطريقة عدد كبير من المتعلمين حملة المؤهلات العليا الذين يساهمون فى احداث تطوير وتغيير لكثير من جوانب نظم الجماعة مسايرة الروح العصر ٠
- حدوث اختلاط فى القيم بين القديم الممثل فى كبار السن ، والحديث الممثل فى الشباب من المريدين بحيث يتعرف القديم على الأفكار الحديثة ويستفيد الحديث من خبرات وتراث القديم وبذلك يتعاون الاتجاهان معا وللشيخ دور هام فى القضاء على وجود أى فراغ للقيم داخل الجماعة ٠
- تعديل المراكز والأدوار لمواجهة الزيادة الكمية والكيفية فى حجم العضوية حتى تستطيع الجماعة السيطرة على جميع أعضائها ٠
- نفى الطريقة ممثلة فى شيخها – صفة التزمت فى الدين – فالتزمت فى نظرها يؤدى الى الشك ، والدين يسر لا حرج فيه ولا مشقة ٠
- اتباع الطريقة مبادىء الاسلام الحنيف التى تحث على العمل وذلك بقيام شيخها وأعضائها بمزاولة الأعمال الحكومية والخاصة والاشتراك فى كل جوانب الحياة ٠

وفى الخاتمة عرض الباحث لملخص ما ذكره فى الفصول السابقة ، ثم ذكر أنه بناء على ما توصل اليه وجد أنه لا يمكن قبول الفرض القائل أن الشعائر وما يصاحبها من احتفالات تعتبر العامل الوحيد فى تماسك الجماعة لأنه فى ضوء المادة الأثنوجرافية والتحليل البنائى الوظيفى تبين ان هناك أكثر من عامل يؤدى الى تماسك الجماعة كالشعائر والقرابة الشعائرية وعلاقات الضبط الاجتماعى ، ومسايرة التغير ومعايشة العصر وكلها عوامل تتشابك وتتساند وتؤلف حياة الجماعة ككل وتعمل فى انساق للمحافظة على استمرار وحدة الجماعة ٠

مناقشة وتحليل :

تعتبر هذه الدراسة من الدراسات الأنثروبولوجية الرائدة فى هذا المجال ، وهى فى محاولتها لتصوير البناء الاجتماعى لاحدى الطرق الصوفية فى مصر قد اثرت العلم وفتحت آفاقاً جديدة ، واصبحت عملاً لا يمكن لأى دارس ان يتغاضى عنه أو ينظر دون تأمل ومناقشة ، الا أنها تثير بعض التساؤلات التى لا يمكن تجاهلها نشير الى بعضها فيما يلى :

اتضح من المنهج أن الباحث ركز فى دراسته على الشيخ وبعض الخلفاء والنواب

دون التغلغل بين المريدين ومعرفة آرائهم فى البناء الاجتماعى للطريقة ووظائف الخلفاء والنواب وفى اعتقادنا أنه لو ركز على القاعدة العريضة من المريدين لفتحت أمامه الآفاق الواسعة التى تتيح له تناول كثير من الآراء بالتحليل والمناقشة ، اذ لا يمكن تخيل تطابق وجهات النظر بين القمة والقاعدة . فمجرد اختلاف موقع الفريقين يعنى اختلاف وجهات النظر ، ومن ثم جاء البحث خلوا من وجهة نظر المريدين أنفسهم فى الأفعال والممارسات التى تقوم بها الجماعة من ناحية والقواعد والقوانين التى تحكمها من ناحية أخرى مع الاكتفاء بوجهة نظر الباحث الخاصة فى هذه الأمور .

وترتب على ذلك عدد من الأمور التى أثرت فى البحث ، ومنها تناول الباحث الجماعة باعتباها جماعة دنيوية لها خصائص وسمات اى جماعة أخرى فى المجتمع ، كالجماعات السياسية أو الرياضية او المهنية . وكان من الملائم ان تعامل هذه الجماعة معاملة خاصة لما لها من مبادىء وخصائص وقيم مميزة عن اى جماعة اخرى ، فالجماعة التى تهتم أساسا بالشئون االدينية تختلف عن الجماعات التى تهتم اساسا بالشئون الدنيوية ، من حيث الرابطة والمبادىء والأهداف وما الى ذلك .

وقد ذكر الباحث أن قوة ونفوذ الجماعة تقاس بعدد مريديها . ونرى انه ان كان هذا المعيار يصلح للتطبيق على الجماعات الدنيوية ، فهو لا يلائم الجماعة الدينية التى تركز على اختيار الأفراد دون النظر الى عددهم .

ذكر الباحث " أن الشيخ الذى يتميز بالعطاء المادى والروحى يكون اكثر أتباعا وقوة " . مما جعل الجماعة تحرص على اسناد دور الخليفة الى الأعضاء الأغنياء وذوى النفوذ حتى يتمكنوا من تحمل نشر الدعوة . وفى هذا الشان نرى ان الخصائص والسمات التى يجب توافرها فى الشيخ والخلفاء بعيدة كل البعد عن الجانب المادى ، بل ينصب التركيز على الاستقامة والتمسك بتعاليم الكتاب والسنة وحسن الخلق والكرم والحلم وما الى ذلك من صفات الرسول صلى ا لله عليه وسلم وهو القدوة الحسنة . أما فيما يتعلق بالجانب المادى فان توفر مع كل ما تقدم ذكره كان خيرا ، ولكنه ليس من الأساس الذى يبنى عليه اختيار الخلفاء .

عرض الباحث المادة النظرية العلمية الخاصة بالتصوف ومبادئه ، وقدم لنا مادة ميدانية غزيرة الا انه لو ربط أو قارن بينهما لأبان لنا السلوك المثالى والسلوك الواقعى ، ومدى مطابقة الواقعى للمثالى .

ذكر الباحث أن المتصوفة اعتقدوا أن تجاربهم الروحية امور تستعصى على

الوصف وتعلو على التعبير ، لأنها امور ذوقية وجدانية لا تستطيع اللغة التعبير عنها . والذى نود أن ننوه عنه أن ذلك لم يكن مجرد اعتقاد لدى المتصوفة ، بل هو فى الواقع حقيقة ذكرها غالبية كتابهم ، كما ذكرها الباحث نفسه عندما عرض لرأى الغزالى فى التصوف .

عرض الباحث فى الفصل الثمن موقف الجماعة من التغيرات الاجتماعية التى حدثت فى مصر وأهم التغيرات التى حدثت داخل الجماعة ترتيبا على هذه التغيرات . والملاحظ أن معظم النقاط التى وضعها الباحث لم يتناولها بالتحليل ، كتوضيح الهدف من هذا التغير ، كما ان بعض النقاط التى ذكرها لا يمكن القطع بأنها مسببة بالتغيرات الاجتماعية التى حدثت فى مصر ، بل ترجع غالبا الى تغير فى منهج التربية الصوفية الذى يرجع الى المشايخ الأقطاب مثال سيدى عبد القادر الجيلانى وسيدى أبى الحسن الشاذلى . وهذا ينطبق على النفطة التى تتعلق بتحريم وسائل كثيرة كانت مستخدمة فى الطرق كتكليف المريد بأعباء لا يستطيع القيام بها كالخلوة والمبيت فوق أسطح المنازل والوقوف فى الماء طول الليل والسياحات الطويلة وغيرها .

كذلك فيما يتعلق بأن الطريقة – ممثلة فى شيخها – تنفى صفة التزمت عن الدين ، فالتزمت فى نظرهم يؤدى الى الشك . كما أن الطريقة تتفق مع مبادىء الاسلام الحنيف فى قيام شيخها وأعضائه بمزاولة الأعمال الحكومية والاشتراك فى كل جوانب الحياة .

ونرى ان هاتين النقطتين ليس لهما اى ارتباط بالتغير الذى حدث فى مصر ، بل هما من بين الأسس التى وضعها أبو الحسن الشاذلى والتى تعمل الطرق الشاذلية بصفة خاصة على الالتزام بها .

وفيما يتعلق بتغيير شكل ومضمون حلقات الذكر التى كانت تعقدها الجماعة اسبوعيا الى ندوات واجتماعات تناقش فيها مشاكل أعضاء الجماعة . نرى ان هذا لا ينطبق عليه كلمة تغيير – التى تعنى التقدم والتطوير لمواكبة التغير – بل هذا يمكن اعتباره استبدالاً فالجماعة استبدلت شيئاً بشىء مختلف تماماً ، فالذكر له فوائده الخاصة به والذى يمارس من أجلها وهى فوائد تختلف تماما عن فوائد الندوات والاجتماعات التى لا تستطيع أن توفى المريدين حاجاتهم الروحية والنفسية والاجتماعية التى كان يوفيها الذكر .

الدراسة الرابعة بعنوان
" اشكالية اصلاح الفكر الصوفى فى القرنين ١٨ - ١٩ "

تدور حول الطريقة الصوفية الدرقاوية المنتشرة فى المغرب وخارجة والتى نسبت الى مؤسسها الشيخ العربى الدرقاوى (١١٥٩-١٢٣٩) والبحث يمثل دراسة فلسفية بالدرجة الأولى للفكر الصوفى مع محاولة ادخال ذلك الفكر فى اطاره الاجتماعى والتاريخى ٠

أما عن الاطار الجغرافى ويتمثل فى الشمال المغربى الذى كان مركزا بالخصوص فى الفترة التى حددها البحث فى القرنين ١٨-١٩ فى مدينة تطوان وما حولها ٠ وارجع الباحث سبب اختيار المنطقة الجغرافية لهذا البحث الى اعتبارين :

الأول : أن هذه المنطقة شهدت اهم نتاج فكرى صوفى منظم فى مغرب القرن الثالث عشر الهجرى (١٨-١٩) م

والثانى : ان تاريخ التصوف الدرقاوى فى هذه المنطقة يعد احسن نموذج لتصوير غروب الفكر الصوفى بصفة عامة فى مغرب القرن العشرين٠

ولما كان مجال اهتمامنا يدور حول دراسة التصوف من الجانب الاجتماعى ، اختارت الباحثة الجزء الأول من البحث باعتباره دراسة ذات اهمية تعطى صورة عن الفكر الصوفى المغربى قبل ان يعرف ذلك الفكر بداية انحطاطه وغروبه والتعرف على الأسباب والظروف التى وراء هذا الانحطاط ، ومحاولة مقارنتها بما هو عليه الآن وقت الدراسة الميدانية ،

وشمل الكتاب أربعة أبواب ، حاول الباحث فى الباب الأول وضع الدرقاوية فى اطارها الصوفى العام الذى تنتسب اليه وهو التصوف الشاذلى مع اظهار معالم التجديد أو الاصلاح الذى اتت به الشاذلية للطرق الصوفية السابقة ومنزلة الدرقاوية ذاتها بين الفرق الشاذلية الأخرى فى المغرب ، وذلك بتوضيخ دور الدرقاوى فى حقل الفكر الصوفى فى مغرب القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلادى رغبة فى احياء الشاذلية والطابع العملى الشعبى الذى كنت تتميز به ٠ وخصص الباب الثانى للتحدث عن اكبر ممثلى الدرقاوية والناطق باسمها والمفسر لمبادئها وهو أحمد بن عجيبة مع وصف وتحليل اهم المظاهر الثقافية والاجتماعية للبيئة التاريخية التى عاش فيها ، وعرض فى الباب الثالث صور

التراجع الذى اصاب المدرسة الدرقاوية بعد فشل اسلوب ابن عجيبة فى تشر التصوف بعد تجربة مرة بينه وبين القوى السياسية الدينية الفقهية والصوفية حيث اضطر الشيخ الدرقاوى للتجديد مع تلميذه محمد الحراق الذى اصبح خليفة ابن عجيبة بعد وفاته .

والشيخ الحراق هو الذى اعطى التعاليم الدرقاوية الجديدة دفعة شهدت الدرقاوية بفضلها ازهى ايامها وتوطدت اقدامها نهائيا فى تطوان وما حولها ، وفى ذلك التجديد رجوع الى " روح الشاذلية " القديمة .

وتحدث فى المقدمة عن ظاهرة االتصوف الاسلامى بالمغرب موضحا تقصير الباحثين مسلمين ومستشرقين فى الدراسة الموضوعية للفكر المغربى عامة ، والتصوف الاسلامى بالمغرب بصفة خاصة على الرغم من الأثر البالغ الذى قام به الفكر الصوفى سواء فى التاريخ السياسى والاجتماعى بالمغرب او فى تاريخ الفكر الصوفى بالمشرق منذ عصر الشاذلى . حيث نجد اهم الطرق الصوفية السنية بالمشرق بعد ذلك العصر ترجع بأصولها الى صوفية المغرب بطريقة أو بأخرى ، ولا يخفى اليوم على احد الدور الذى لعبته الطرق الصوفية بالمغرب فى نشر الاسلام ، وبعض مظاهر الحضارة الاسلامية فى افريقيا السوداء .

وكان هذا وراء اختيار الباحث الفكر الصوفى المغربى موضوعا للبحث وان كان - كما ذكر - انه بدا فى دراسته من حيث انتهى ذلك التصوف وشهد غروبه فى منطقة جغرافية معينة . واعتبر الباحث دراسته هذه بمثابة دافع لبعض الدارسين المغاربة للبحث فى حالات شروق ذلك التصوف وتطوره الفكرى والاجتماعى .

وأشار الباحث الى أثر الهجمات الصليبية على المشرق وتكالب الأسبان والبرتغال على المغرب فى اذكاء الروح الدينية بل السنية بوجه خاص لدى المغاربة ، الشىء الذى فعهم - حتى بداية القرن الثالث عشر الهجرى - الى الاهتمام بالاستعداد المادى للعدو ، واستمداد العون المعنوى من القوى الغيبية . فظهر التصوف السنى العملى بالمغرب الذى ابلى قادته البلاء الحسن فى ذلك الجهاد .

وحدد الباحث هذا الوقت لكونه وقت انتكاسة الفلسفة والتصوف الفلسفى فى البلاد المغربية منذ ان قرر ابو يوسف يعقوب الموحدى العمل على نشر العقيدة الأشعرية والانتصار لأهل السنة والابتعاد عن المجادلة

الكلامية والفلسفية – رغبة فى ضمان وحدة كاملة للبلاد – وهذا ما يفسر نكبة بعض الصوفية الفلاسفة كابن قسى فى عهد المرابطين وكابن رشد فى عهد الموحدين ، وهجرة ابن عربى للأندلس . واضاف الباحث أن عصر أبى الحسن الشاذلى هو العصر الذى بلغ فيه التصوف الفلسفى قمته ومنتهى عطائه على يد معاصريه كابن سعيد وابن عربى والتسترى ... وكان فى امكان الشاذلى ان يسير فى ركب هذا التصوف الفلسفى الذى سار فيه ابن عربى وجماعته وخاصة انهما من بيئة واحدة متقاربة ويشتركان بصفة مباشرة أو غير مباشرة فى التتلمذ على شيخ واحد وهو أبو مدين الغوث ، الا أن الشاذلى وقف من التصوف الفلسفى موقفا خاصا وكان بذلك أهم ممثل – فى ميدان الأخلاق والتصوف – للدعوة الى الأخلاق الأسلامية وضرورة التمسك المطلق بالقرآن والسنة فى العقيدة والسلوك معا . وقد عرف التصوف الشاذلى انتشارا واسعا فى سائر انحاء العالم الاسلامى ، أما فى المغرب فتكاد جميع الطرق الصوفية التى تلت ظهور الشاذلى تدعى نسبتها الى تصوف أبى الحسن الشاذلى .

ومنذ القرن الثامن للهجرة اتخذ التصوف فى المغرب شكل التصوف الشرقى فى تكوين جماعات متميزة وكأنها تكون أحزاباً داخل المجتمع الواحد ، بعد ان كان المتصوفة المغاربة لا يتميزون بشىء عن باقى افراد المجتمع . بل وجدوا فى الغالب على رأس المهمات المجتمعية الخطيرة .

ونادى الشاذلى بضرورة تجاوز التصوف الفلسفى الذى أطلق عليه تصوف الخاصة الذى لا يفهمه الا القلة القليلة ولا ينتشر الا بينهم ، وبالتالى وجد من واجبه العمل على انشاء " تصوف شعبى " يسير مع جميع مرافق الحياة اقتداء بأثر القرآن والسنة فى تسيير الحياة ، وعرض لمميزات الثورة الشاذلية التى تمثل أهم معالم التجديد الصوفى الشاذلى فى ميدان الفكر الصوفى والتى جاءت معبرة عن المغرب الموحدى الجديد وهى :

اولا : اساس التصوف الاسلامى قبل عهد الشاذلى كان التخلية والتحلية أو التزكية بمعنى تخلية القلب والنفس من كل الشهوات والانقطاع عن الحياة . وخرق العوائد ، والتزكية تكون بالمقابل تحلية النفس بالأوصاف المستفادة من ذلك النوع من الزهد وخرق العوائد ، والورود بالنفس على سلوك المقامات

الذوقية والأحوال الشاقة ، حتى وقع فى ظن الناس أن التقشف ولبس المرقعات عنوان الدين والشرف والولاية ، وأن التصوف يتعارض مع زينة الحياة وطيبها وبذلك صار التصوف مجرد قشور ومظاهر ، وأصبح ميزان العمل ما يلبس المرء لا ما يعتقد ويعمل ، وفى هذا الخطر البالغ على التصوف الذى هو اصلاح الباطن قبل اصلاح الظاهر .

ثانياً : برز الشاذلى متاثرا بالجو الفكرى والسياسى الذى أصبح يعيش فيه المغرب خاصة وشمال افريقيا عامة . ليقوم بثورة أو تغيير جذرى فى التصوف داعيا الى الرجوع بالتصوف الى المنبع الذى يجب أن يصدر عنه وهو الكتاب والسنة . واقام تصوفه على اساس التخلية والتزكية بعد أن أعطاهما بعداً نظريا واخلاقياً جديدين ، ونادى بالتحرر من المواقف النظرية والاعتماد على الجانب العملى موضحا تعارض التصوف الحقيقى مع خرق العوائد ومع الزهد بالمعنى الصوفى القديم : اذ ليس التصوف كما قال الشاذلى بالرهبانية ولا بأكل الشعير وانمابالصبر على الأوامر واليقين فى الهداية . وجوهر التصوف ليس فى الرسوم والأشكال وانما فى النوايا والأعمال ، وخير العمل ما عم نفعه وعمل على وحدة المسلمين ، فطريقة الشاذلى فى العبادة هى طريقة الشكر فى مقابل الزهد والتقشف القديمة ، وبذلك فقد سلك الشاذلى بهذا مسلكاً فريداً فى التصوف لم يسلكه من سبقه فى هذا الميدان .

وفى النصف الثانى من القرن التاسع الهجرى بدأ الانحراف ينخر فى جسم الفكر الصوفى والطرق الصوفية والحياة المجتمعية ككل بعد ان طال الأمد على دعوة الشاذلى وخلط الناس بين مبادئه التى سبق ذكرها مع سائر خصائص التصوف القديم ، فاختلط الحابل بالنابل ووصلت الشاذلية الى أيدى أقوام أخذوا منها سهولتها واباحتها " التنعم بالنعم " وفى الوقت نفسه أخذوا من التصوف القديم واعراضه عن العمل واللجوء الى الكسل ، وبذلك جمعوا بين مبدأين متناقضين وخرجوا عن تعاليم الشاذلى الحقيقية ، ووجد الطرقيين أتباع " مترفون غير عاملين " مما دفع كبار المتصوفة المغاربة الذين تمكنوا من رئاسة طرق صوفية شاذلية أن يوجهوا مرارا انتقاداتهم لهذا النوع من الانحراف فى العقائد وفى الأخلاق ، فقام الشيخ أحمد زروق فى القرن التاسع للهجرة بفضح سائر الطرقيين المنتشرين فى وقته والكشف عن نواياهم الحقيقية وبين خروجهم عن المبادىء الشاذلية وأنهم لا تحركهم سوى " لذة الرياسة والامتياز بالاختصاص " .

والطريقة الدرقاوية شهدت نمطين ، نمط متمثل فى التجرد وخرق العادة وهذا غلب على اكبر تلاميذه محمد البوزيدى المتوفى ١٢٢٩هـ - ١٧٩٤ م وكذلك على مريده الشيخ احمد بن عجيبة الذى افرد له الباحث الباب الثانى تناول فيه مراحل حياته الفكرية والاخلاقية والبيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية لعصره بتطوان . والنمط الثانى متمثل فى معايشة العادة وهذا مثله محمد الحراق الذى أفرد له الباب الثالث فتحدث عن حياته ومواقفه الاجتماعية والسياسية موضحا الاختلاف بين نمطى التجرد وخرق العادة من ناحية ومعايشتها من ناحية اخرى ومعايشتها من ناحية أخرى ، ثم تحدث عن الدرقاوية بعد وفاة الحراق الذى نفذ مبادىء شيخه العربى الدرقاوى ونجاحه فى ذلك بشكل واضح ، غير انه كما يذكر الباحث - لم يوجد خليفة له فى مستواه لتولى الطريقة الدرقاوية بعده . وقد اختارت الزاوية الدرقاوية نظام الوراثة - الأبدية - فى مسألة رئاسة الطريقة ، لذلك تولى الشيخ الحسن بن محمد الحراق مهام الطريقة وهو فى الحقيقة لم تكن له الشخصية القوية المؤثرة كوالده ولم يخلف أثرا فكريا ، لذلك لم تصل لنا من أخباره ما يدل على أنه باشر رئاسة الطريقة على الدرب الذى سار عليه والده ، ومن ثم لم يكن مربيا ، بل ذكرت بعض المراجع أنه اساء للطريقة بكثرة زواجه وكثرة انفاقه والتفاف الطامعين حوله .

وبذلك اصبحت الدرقاوية بتطوان بعد وفاة احمد بن عجيبة ومحمد الحراق لا تتنافس الا فى الميدان الفنى - الذى عرفت به الدرقاوية فى تطوان دون باقى المدن الأخرى - وكانها فرقة موسيقية ، أما الخلق الفكرى الذى وجدناه عند ابن عجيبة وعند محمد الحراق من بعده فقد افل وغرب . وقد اعتبر الباحث أن هذين الشيخين هما آخر من مثل الفكر الصوفى الدرقاوى فى تطوان وربما فى المغرب ككل . لذلك اصبحت الدرقاوية ذات اهمية بالاطار الظاهرى وتركت الجوهر مما أدى الى تقلص اتباع الطريقة الحراقية وضعف نفوذها .

وفى الباب الرابع والأخير تحدث عن تطور الدرقاوية ومشكلة غروب الفكر الصوفى من خلال التحدث عن نظرة الناس للزاوية وخوفهم على ابنائهم من الالتحاق بها ، مما يدل على العقم العلمى الذى اصبحت تشكو منه الزاوية وكذلك الانفصال الكامل بين طلب العلم وبين الذهاب الى الزاوية ، وهذا حكم على المستوى الفكرى لشيخها بعد أن كان شيوخها القدامى يمثلو رمزا لنشاط الحياة الفكرية والعلمية والدينية بتطوان ، واصبحت الفكرة السائدة لدى الآباء أن يمنعوا ابنءهم من ارتياد الزاوية ويقاومونهم بكل انواع المقاومة لأنها تصرفهم عن العلم والدراسة .

مناقشة وتحليل :

تعد الدراسة من أهم الأبحاث التى تناولت التصوف فى المجتمع المغربى فى الوقت الحالى ، وما من شك فى أنها ألقت الضوء على كثير من الوقائع والأحداث التاريخية وثيقة الصلة بالموضوع .

يغلب على هذه الدراسة المنهج الفلسفى التاريخى فى محاولة تصور الأحداث التاريخية وأثرها فى تكوين الفكر وقيام الفلسفات التى وان كانت مستندة الى احداث الواقع الا انها ذات صبغة نظرية قد تجابه الصعاب حين وضعها محل التنفيذ . ولا نستطيع ان نلوم الباحث اذ لا جدال أن ذلك راجع الى مجال تخصصه . الا انه من الواضح افتقاده التحليل المنهجى للأحداث وما وراءها ، وما تتضمنه من معان وفلسفات باطنة ، وتجارب سلوكية ، فمنهجه فى التصوير الوصفى للأحداث وتكوين الاتجاه العام غير كاف لتحليل مثل هذه الظواهر التى هى بطبعها حقائق سلوكية تحتاج الى تفهم وتأصيل .

ومن وجهة نظرنا نعتبر الدراسة الميدانية القائمة على المعايشة اقوى أثراً ، وأوضح مفاهيماً من مجرد الاستعراض لسلسلة وقائع تاريخية . فان تفهم ما يعيش فى اذهان وسلوك مشايخ الصوفية فى محاولة للتعرف على الأسباب التى كانت وراء غروب الطرقية فى المغرب وتفاعلهم مع آثار هذا الغروب ، قد يفصح فى وضوح وجلاء عن العوامل التى لعبت الدور الأساسى ، والتى أبرزت التناقضات بين الشخصية المغربية وبين قواعد التصوف السلوكية وان كان مما لا ينكر أن الظروف السياسية التاريخية كان لها أثر فعال فى تدهور الطرق الصوفية فى المغرب ، الا أن هذه الظروف ذاتها قد تعكس طبيعة التكوين الاجتماعى والسياسى فى المغرب ، وتكون أطارا يستوجب التحليل لادراك العوامل والقوى التى منعت انتشار التصوف أو كونت معه تعارضا أدى فى النهاية الى غروبه . والحقيقة أن الباحث قد اعتمد على بيانات صادقة فى التعبير عن حال وفكر الأشخاص وهى الرسائل بين المشايخ واخوانهم وتلاميذهم ، غير أنها دون شك لا تعبر عن كافة الجوانب المتفاعلة فى الموضوع ، لأن المعتاد أن الرسالة تعالج أمرا طارئا بذاته ولا تعرض صورة كاملة .

كما أن الباحث لم يتعرض الى أمر بالغ الأهمية ، لعله يكون بذاته قادراً على تفسير هذا الغروب للطرق الصوفية فى المغرب ، ألا وهو مسببات انبعاث هذه الطرق وموقعها فى المجتمع من حيث علاج أمراضه أو آفاته أو عيوبه أو التعامل

معها أو تطويره . اذ أن العوامل التى تدفع انبعاث الفكر والنظرية ، وتبين العلاقة بين هذا الفكر وهذه النظرية وبين المجتمع بتنظيمه وأهدافه وطبيعته تكون بلا شك واضحة فى تحديد أسباب التدهور والانهيار ، سواء كان ذلك بغياب هذه الدوافع أو بتغير المجتمع أو بتغير الظروف الاجتماعية . ومن ثم نأخذ على الباحث عدم تحليل أسباب الظهور لهذا المنهج الفكرى الاجتماعى ، وعدم ربط تطور حال الطرق الصوفية بأهدافها الأساسية بالمجتمع الذى تعمل فيه وبالذات بأفراد هذا المجتمع من حيث تكوينهم الفكرى والسلوكى . وذكر الباحث ان الوقت وقت عمل وعلم وليس وقت نسك وعزلة .

ومن ثم فليس الوقت للتصوف وهذه العبارة كثيرة التداول الآن على السنة لكثيرين من أفراد المجتمع ، ونحن لا نتفق مع رأى الباحث بالفصل بين العلم والعمل والنسك لتناقضه مع الأسس الاسلامية التى تنادى بأن مجموع سلوك الفرد اذا كان لوجه الله تعالى عملا أوعلما أو نسكا او غير ذلك ، انما هو فى نطاق العبادة المقصودة شرعا . وهو مبدأ معلوم ومتفق عليه بين المسلمين كافة ، وهو أيضا فى الوقت نفسه ما حاول الشاذلى ان يبرزه حين قال " ليس هذا الطريق بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنخالة ... الخ " وحين قال " لا تسرف بترك الدنيا فتغشاك ظلمتها وتنحل أعضاؤك لها لترجع الى معانقتها بعد الخروج منها ... " ومن كلام خليفته المرسى أبو العباس الواضح الدلالة قوله لأتباعه حاثا على الأخذ بالأسباب " خيركم من جعل مكوكه سبحته أو تحريك يديه على آلة الخياطة أو الضفر (ضفر الخوص لعمل المقاطف) ... الخ ومعلوم عن الشاذلى أنه كان اذا جاءه الرجل ليلازمه الطريق ساله عن علمه ... فان لم يكن صاحب علم قل لأصحابه : خذوه فعلموه ثم آتوني به .

وكذلك لا يبدو لنا الفصل بين العبادة والعلم والعمل منطقيا اذا كان المجتمع المغربى متأثرا بالمبادىء الشاذلية التى نادت بالجمع بينها بل وحققت انتشارها على هذا المبدأ الأساسى حتى الآن . بل والملاحظ أيضا أن الجمع بين مفهوم التصوف وبعض المفاهيم الأخرى كالزهد والتجرد أو العزلة خلط غير مقبول اذ هو لا يفرق بين ما يعد من الوسائل والأبواب التى تنمى الحصيلة والاتجاه التصوفى فى الفرد ، وبين التصوف ذاته كمفهوم ونظام سلوكى . فى قول الباحث أن الطرق الموجودة الآن أصبحت تتنافس فى الغناء أو ما يسمى " بالسماع " . مع افتقاد جوهر التصوف ومبادئه

الأساسية ، والذى أريد اضافته هنا أن المجتمع المغربى مولع بالغناء والانشاد الدينى فى كافة المناسبات الحزينة والسعيدة بصرف النظر عن وجود طرق صوفية .

وكذلك يتضح من تأريخ الباحث لتصوف الدرقاوى وابن عجيبة والحراق أنه على الرغم من اختلاف المنهج من حيث خرق العادة والتجريد المطلق تارة ومعايشة العادة والابتعاد عن التجريد تارة أخرى ، الا أن التصوف أصيب بالغروب والذى أعتقده أن هذا الغروب ليس له دخل بالمنهج ، بل ان هذ يرجع الى عدم ملاءمة البيئة للتصوف بنمطيه ولعل هذا وراء خروج الشاذلى لمصر وكذلك الحاتمى بن العربى للأندلس ...

نظرة على الدراسات السابقة

اهتمت الدراسات السابقة بالبناء الاجتماعى للطرق الصوفية من حيث التكوين والنظم والقوانين التى تحكم هذا البناء ، ومن ثم درست الأعضاء من خلال التركيب البنائة ، ولم يكن الاهتمام بالمتصوفة انفسهم ، من حيث ذاتية تجربتهم وخصائصهم والأدوار المنوطة بهم ونظرتهم لأنفسهم ونظرة الآخرين لهم ، ونقاط التشابه والاختلاف بينهم وبين غير المنتمين لهذه الطرق . ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث محاولا التعرف على هؤلاء الأعضاء - المتصوفة - والدوافع والأسباب التى كانت وراء انتمائهم لهذه الجماعات ، والتغيرات التى طرأت عليهم من الناحية الدينية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية بانخراطهم فى هذه الجماعات ومدى فاعلية هؤلاء الأعضاء داخل الجماعة وخارجها ، مع التركيز بصفة خاصة على أثر الطريقة الصوفية ببنائها وأنظمتها وقوانينها على أعضاء الجماعة من ناحية وعلى المجتمع ككل من ناحية أخرى . فمن خلال معرفة هذا الأثر يمكن التوصل الى دور الطرق الصوفية فى المجتمع ومدى مواءمتها لظروفه حيث ان أى تغير فى المجتمع - بهدف اصلاحه - لا يتم الا من خلال الاهتمام بالفرد واصلاحه .

غلب على معظم هذه الدراسات الطابع (الاثنوجرافى) اكثر من كونها دراسات تحليلية كما افتقدت للمقارنة التى تعد مطلبا رئيسيا فى التحليل العلمى

لأية ظاهرة ما ، ومن ثم كانت كل دراسة بمثابة تصوير مستقل لاحدى الطرق دون مقارنتها بطرق أخرى فى بيئات مختلفة للتعرف على اوجه التشابه والاختلاف بين الظواهر المختلفة والمؤثرات التى وراء التشابه أو الاختلاف ، ولما تنطوى عليه المقارنة من اهمية حيث تعكس مستوى العمق النظرى والتحليلى للدراسة ، بالاضافة الى أنها عملية رئيسية فى المعرفة والادراك اتجه هذا البحث لتطبيق المنهج المقارن لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف بين ظاهرة التصوف فى المشرق والمغرب مع التركيز على أثر التصوف على الحياة الاجتماعية للأعضاء فى كل منهما .

ركز كل من مايكل جلسنان وعبد المجيد الصغير على الاهتمام بالسلوك المثالى حيث اعتمد الباحثان فى الحصول على المعلومات على الشيخ والخلفاء والنواب (وكذلك رسائل من االشيخ للمريدين) وهم قلة على قمة الهرم التركيبى دون النزول الى المريدين - وهم القاعدة العريضة - ومعايشتهم والتغلغل بينهم بهدف التعرف على السلوك الواقعى من ناحية ومدى مطابقته للسلوك المثالى من ناحية أخرى .

لذلك أخذ هذا البحث - الذى نحن بصدده - على عاتقه التركيز بصفة خاصة على المريدين ودراستهم من خلال منهج دراسة الحالة مع الاستعانة بعدد من طرق وأساليب البحث (الانثروبولوجى) كالملاحظة بالمعايشة والمقابلة وتطبيق دليل العمل كمحاولة للتعرف على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن هؤلاء الأعضاء من مختلف الجوانب الدينية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية .

واعتمد عبد المجيد الصغير فى دراسته للدرقاويةفى المجتمع المغربى على الرسائل التى تتداول بين المشايخ والمريدين لذلك كانت دراسته مجرد تحليل للمحتوى دون معايشة هؤلاء المشايخ أو المريدين لاعطاء صورة عن التصوف وقت هذه الدراسة الا أن هذا لا ينفى أهمية الدراسة فى اعطاء عن التصوف وطبيعته زمن الدرقاوية وابن عجيبة والحراق فى مجتمع تطوان بالمغرب من خلال بعض الرسائل التى اطلق عليها الباحث .

وقد عرض كل من ايفانز بريتشارد ومايكل جلسنان لبعض مفاهيم التصوف والحياة الدينية بصورة غامضة ، نظرا لبعدهما عن هذا المجال الدينى - كغالبية المستشرقين - جاءت آراؤهما تعبيرا عن نظرتهما الخاصة التى بعدت عن التصوف وحقيقته .

لذلك أخذت الباحثة على عاتقها التحدث عن التصوف وعرض بعض مفاهيمه وخصائصه وأحوله الروحية والشعائر والاحتفالات التى يشارك فيها المتصوفة ، للرجوع اليها عند تحليل آراء أفراد الطريقة فى المجتمع المصرى وآراء المتصوفة والمحبين الذين تناولهم البحث فى المجتمع المغربى فى ضوء المادة النظرية التى تم عرضها فى الفصل الثانى كمحاولة لتحديد السلوك المثالى والسلوك الواقعى .

وتكمن الاستفادة الحقيقية من الدراسات السابقة فيما أظهرته من اختلاف دور الطرق الصوفية باختلاف ظروف المجتمع وحاجته لهذه الطرق واتضح ذلك فى كل من ليبيا ودور السنوسية فيها ومصر ودور الشاذلية والمغرب ودور الدرقاوية ، وكانت هذه الملاحظة فى حاجة لدراسة للتعرف على اختلاف التصوف كممارسة ومنهج باختلاف البيئة .

كانت دراسة كل من فاروق مصطفى وجلسنان بمثابة سد ثغرات البحث الميدانى الذى قمنا به من حيث افتقاد الطريقة قيد الدراسة للشكل البنائى . لذلك كان لدراستهما دورا كبيرا فى اثراء المقارنة فى بحثنا بما هو موجود الآن وما كانت عليه الطرق من قبل . فأخذت الدراسة شكل المقارنة بنوعيها زمانيا ومكانيا (أى مقارنة الشاذلية فى السبعينات وفى الثمانينات من ناحية ومقارنة الطرق فى مصر والمغرب من ناحية أخرى). وكانت هاتان الدراستان على قدر كبير من الأهمية فى ارشاد وتوجيه بحثنا هذا ، وبالذات فى تصميم دليل العمل - لكل من الشيخ والمريد - الذى اعتمدنا عليه اعتمادا أساسيا فى دراستنا الميدانية .

الفصل الثانى
الدين من المنظور الأنثروبولوجى

- الدين والتجربة الدينية .
- الرمزية فى التجربة الدينية .
- الشعائر والطقوس .
- وظائف الدين .
- الدين والسحر .

الفصل الثانى
الدين من المنظور الأنثروبولوجى

- ١ -

على الرغم من اختلاف مسميات الأديان من إسلام ومسيحية ويهودية ومجوسية وبوذية ، وأخرى بدائية محلية ، إلا أنها جميعا تتفق فلى اتصافها بكلمة " دين " . ويؤكد ذلك الآية الكريمة ﴿ **لكم دينكم ولى دين** ﴾[1] فمنطقى إذن افتراض وجود وحدة معنوية يعبر عنها هذا اللفظ المشترك . ومن حيث التوصيف المجمل وبالذات للأديان السماوية يعتبر الدين وضع الهى يرشد إلى الحق فى الاعتقادات وإلى الخير فى السلوك والمعاملات . فكلمة دين تشير إذن إلى العلاقة بين طرفين أحدهما يعظّم الآخر ، ويربط الطرفين الدستور المنظم لهذه العلاقة[2] .

والدين ، بهذا المنطق ، نظام للحياة ، بل يعتبر من أهم الأنساق الاجتماعية المؤثرة فى كافة الأنساق الأخرى . هذا بالأضافة إلى أنه عنصر فعال وأساسى فى تكامل الثقافة وتجانسها[3] ، وخاصة بالنظر إلى أن وظيفته تنحصر أساسا فى صياغة قوانين ومعايير السلوك الاجتماعى من حيث تحديد واجبات الإنسان نحو الله ونحو نفسه ونحو أفراد مجتمعه[4] . وقد تفسر هذه الحقيقة اهتمام علماء الأنثروبولوجيا بالدين وتكريسهم قدرا كبيرا من جهودهم لدراسته . إذ هو يعطى صورة واضحة عن تفاعل الإنسان فى العالمين المرئى - المجتمع - وغير المرئى - عالم ما فوق الطبيعة .

فالدين ، كنسق أيديولوجى ، يعبر عن منهجية مميزة للأسلوب الخاص لفكرة الفرد أو الجماعة . كما أن الشعائر الأيديولوجية ، تمثل نزعة المحافظة على القديم ومقاومة التغيير ، وهى بلا شك تعمل على إستمراريتها ، وكذلك ضبط السلوك والقيم والأخلاق الخاصة بالجماعة من أجل المصلحة العامة[5] . والذى لا شك فيه أن الدين مقوم رئيسى من مقومات كافة الثقافات على اختلافها . وإذا كان هناك من يضيق نطاق النسق الدينى فيقصره على المغيبات مثل بارسونز الذى عرفه بأنه نسق من المعتقدات والممارسات المتصلة بالأشياء

المقدسة[٦] وقول أحمد زكى بدوى الذى اعتبره نظاما يتعلق فى الغالب بعا لم مـا فوق الطبيعة[٧] ، إلا أن تاريخ الأديان السماوية بالذات يفصح عن أن الدين قـد لعب دورا رئيسيا فى تاريخ الأمم الإسلامية والمسيحية واليهودية .

وعموما ، تحتل فكرة ارتباط الدين بالأعتقاد فى الموجودات فوق الإنسانية[٨] ، أو مفهوم ما هو فوق الطبيعة كمـا يطلـق عليهـا البعض[٩] ، المركـز الجوهـرى فـى تعريفات الدين باختلاف أنماطه ، كما هو واضح مما سبق ومن التعريفات السائدة . ولكنه أيضا ومع ذلك نسق منعكس فى غيره من الأنساق .

والغالب لدى الفكر الأنثروبولوجى المعاصر ، أنـه علـى الرغـم مـن قصـور الوسائل التى يمكن بواسطتها تحديد المعيار الـذى ينبنـى عليـه مـا هـو ديـن ، أو المحك لاعتباره كذلك ، إلا أن هناك شبه اتفاق عام على أن الظواهر التى تسمى " دين " لابد أن تعمل وترتبط بصورة أو بأخرى ، مع ماهو فوق الطبيعة[١٠] .

– ٢ –

ولسنا هنا بصدد الوصول إلى التعريف الجامع المانع ، الذى لا تفوته خاصية أو فكرة ومن ثم تمتنع الإضافة إليه ، إذ الخلاف حول طبيعـة " الديـن" وتحديـد عناصره شموليا ، اختلاف بعيد المدى يستبعد معه إمكانية وضع تعريـف مقبـول من الجميع . ومع ذلك ، فمن التعاريف الأكثر شموليـة ، والتـى تـأصل منهجيـة فعالة للدراسة ، مـا أشـار إليـه سـير جيمـس فريـزر مـن أن " الديـن " يتضمـن التقرب إلى القوى العليا التى تفـوق الإنسـان ، والتـى يعتقـد أنهـا توجـه الحيـاه البشرية . فمن هذا المنطلق يرتكز الدين على عنصريـن أحدهمـا نظـرى ، وهـو الإيمان بوجود قوى أعلى وأسمى من الإنسان ، والآخـر ، عملـى ، وهـو محاولـة استمالة هذه القوى وإرضائها . وإذا كان توافر العنصر الأول أسبق فى الوجـود حيث ينبنى عليه الأساس الذى تنبعث منـه الدوافـع السـلوكية ، إلا أن العنصـر الثانى ذو أهمية بالغة . فتوافر عنصر الإيمان النظرى لا يعنى وجود " دين " بـل قد يعنى بمجرد وجود " لاهوت " Theology[١١] .

ومن المأثور عـن سـانت جيمـس Saint James فـى ذلـك ، أن العقيـدة التـى لاتدور حولها أية شعائر وطقوس تموت ، وكذلك الشعائر والطقوس المجردة من كل

اعتقاد دينى لا تعتبر دينا[١٢] . وإذا كان الدين يبعث القوى فى الإنسان ، وينظم سلوكه ، فمن المنطقى أن يكون ذلك عن طريق ممارسات – أو " تمارين " كما أطلق عليها برجسون – تكرر على الدوام لتبعث فيه القوة ويستمد منها قوته وقت الحاجة . وعلى هذا فلا يكن ثمة دين من غير طقوس واحتفالات (مظاهر) تقوى باطن المتدين وظاهر سلوكه . فالذى لا شك فيه أن الطقوس والمراسم مع كونها تنبع من الاعتقاد الدينى فهى أيضا مؤثرة فيه وعليه من الناحية الأخرى[١٣] فالمرء لا يكون متدينا إلا إذا كان سلوكه خاضعا – بصورة أو بأخرى – للخوف من الله أو لحب الله . أما من ينبع سلوكه من حبه للناس أو خشيتهم ، فيعتبر شخصا أخلاقيا أو لا أخلاقيا تبعا لاتفاق سلوكه مع " الخير العام " أو تعارضه معه . ومن هنا كان الإيمان والممارسة أو بالتعبير اللاهوتى العقيدة والشريعة على درجة متماثلة من الأهمية بالنسبة للدين إذ لا يمكن له أن يقوم بدونهما معا[١٤] . وتكون الطقوس والشعائر إذا ، مرآة تنعكس عليها مدركات ومفاهيم الأفراد ، والجماعة أيضا ، تجاه النظام الكونى الكلى ، وهى تفصح أيضا عن منهج وطريقة تعاملهم مع ماهو فوق الطبيعة أو خارق لها . ولا شك فى أن ذلك كله ينعكس على معايير وأنماط السلوك ، لذلك لا غنى للدين عن المظهر الاجتماعى ، سواء تمثل فى ممارسات سنوية أو دورية ، يوثق بها الأفراد أواصرهم مع القوة الوجودية العليا ، ومع بعضهم البعض بشعور الانتماء والترابط .

والذى يبدو ظاهرا أن الفكرة الدينية ، فى إطارها المعنوى التجريدى ، تحتاج لاستكمال وجودها بالتجسد فى صور معينة من السلوك والواجبات ، ورسوم محددة من التقدس والشعائر ، يجدد من خلالها المتدين عهده بعقيدته التى هى دائما عرضة للنسيان من جراء المشاغل الحيوية الدنيوية[١٥] .

والرأى الظاهر عند بارسونز أن الشعائر ، من حيث كونها تعبيرا تطبيقيا وعمليا ، تتميز بذاتها عن التفكير النظرى[١٦] . فالدين ليس إيمانا ومعرفة فحسب ، بل هو فوق ذلك ، التفاف روحى متبادل ، وهو رباط من الطاعة والولاء ومن الرعاية ، بين المتدين وبين الحقيقة العليا التى يؤمن بها[١٧] ، والتى يجوز أن يطلق عليها " التجربة الدينية " التى تشمل الجانب الداخلى (الباطنى) لعلاقة الإنسان با لله ، وتفكره فيه وتوجهه إليه .

فكما أكد ريموند فيرث عالمية الدين فى كل المجتمعات الإنسانية ؛ كذلك فإن "التجربة الدينية" متأصلة أيضاً فى الإنسان حيث أن طبيعته الإنسانية تتضمن الحماس الدينى الذى هو أساس التجربة ومدخلها .

وذكر محمد بيومى عن جاكوم ووش Joachim Wach أربع خصائص ذات أهمية فى التجربة الدينية :

أولها : أن التجربة الدينية لاتكون ذاتية فحسب بل تتصل بالحقيقة العليا[18] مما جعل وليم جيمس ينظر إليها كشىء غامض مبهم ومتسع ليس له حدود ، تفوق الوصف ، ويجدها التعبير عنها لذا لا يمكن التعرف على خصائصها إلا من خلال المعايشة المباشرة . لذلك فهى تمثل حالات شعورية أكثر من كونها حالات عقلية فكرية[19] .

وثانيها : أنها ليست جزئية ، إذ تشمل حياة الإنسان ككل ، قلبياً ووجدانياً وإرادياً .

وثالثها : أنها تجربة ذات شدة وتأثيرها قوى على أفكار وأفعال رجال الدين[20] .

مما جعل وليم جيمس يتحدث عن خصائص التجربة الصوفية من حيث كونها حالات شعورية وكذلك حالات عقلية وفكرية[21] .

ورابعها : أنها مجموعة أفعال والتزامات إذ بقدر ما تكون التجربة منتجة للأفعال بقدر ما تكون تجربة روحية مقدسة .

ومما يذكر فى ذلك أن Vonttnger عبر عن الدين بأنه فى الأصل " تجربة "[22] .

ولعل النظر فى عناصر هذه التجربة ، يوضح بعض جوانبها ويزيل الالتباس بخصوص طبيعتها . ولعل العنصر الأول والخطوة الأولى ، كما يرى أوديا ، هى الإلتفات إلى المقدس والكاريزما فى فهم التجربة الدينية[23] ، وأن هذا المقدس بقدر مايسهل التعرف عليه ، بقدر ما يصعب تعريفه . وقد اعتمد دوركايم فى تعريفه للدين على تصنيف كل الظواهر فى المجتمع إلى نوعين ؛ أولهما يتمثل فى المقدس Sacred ، والثانى يتمثل فى المدنس Profane* . ووضع من أجل ذلك سبع خصائص للمقدس ، يتم من خلالها التعرف عليه :

الأولى ، الاعتقاد فى توافر القوة فيه ، والخاصية الثانية كونه متصفاً بشىء من الغموض يحيط بطبيعته ومفهومه .

وأما الخصائص من الثالثة إلى الخامسة ألا يكون ذا منفعة مادية مباشرة ، وغير هادف من حيث وجوده الدنيوى كما أنه لا يحل فى موضع التجريب بحيث يدرس ويحلل فهو غير تجريبى . وأما الخاصية السادسة فتشير إلى أن هذا المقدس لابد أن يكون له أثر فى تدعيم شخصية الفرد وإمداده بالقوة ، ولو توهماً من الفرد نفسه . والسابعة فى أن يكون ارتباط المؤمن به على الوجه الذى يجعله دائماً فى مطلب أو حاجة إليه(٢٤) .

ويعزو دوركايم ظهور "المقدس" إلى المجتمع بحيث ينظر إليه كوليد لاعتقاد الأفراد(٢٥) . بل إن الإله أو ماهو مقدس ، يعتبر عنده ليس إلا تمثيلاً رمزياً للمجتمع** .

وإن كان بارسونز يختلف مع دوركايم فى عدد من بنود نظريته ، فإنه يتفق معه عموما بخصوص هذا المفهوم(٢٦) . إلا أنه لامفر لنا من أن ننبه هنا إلى اختلاف الدين الإسلامى عن هذه النظرة التى قد تنطبق على الأديان التى نمت وتتطور فى تفاعل مع فكر مجتمعاتها . فالإسلام قد حدد المقدس بادىء ذى بدء ولا يمكن تطويره أو ربطه بتطور مفاهيم المجتمع بل على العكس من ذلك هو الذى يصيغ ويشكل مفاهيم المجتمع . فالمقدس الإسلامى وليد الشرع الإلهى وليس وليد المجتمع .

والعنصر الثانى من عناصر التجربة الدينية يظهر فى السلطة الدينية التى تتمثل فى نمطين أساسيين ، هما (الشامان) Shaman ، والكاهن أو القس Priest . وقد لوحظ توافر هذين النمطين فى كل بقاع العالم على وجه التعميم . والشامان رجل دينى مميز بقدرة فردية للاتصال بالقوى الخارقة للطبيعة . وقد يستخدم هذه القدرة كفرد ، ولكنه مع ذلك ممثل لجماعة . والوظيفة الأساسية لمعظم (الشامانيين) تتعلق بقدرتهم فى العلاج والإخبار بأسباب المرض ، كما أن (الشامان) قد يصرح برسائل آتية من الآلهة والأسلاف . والظاهر أن (الشامانية)*** أكثر انتشارا فى المجتمعات المفتقرة للتنظيم الدقيق المحكم ، أو المجتمعات ذات التنظيم الدينى غير الرسمى . أما الكاهن أو القس فيتسلم سلطته من هيئة مقيد فيها ومنسوب إليها كالكنيسة مثلا أو أى تنظيم دينى ذو طابع Hirarcia . لذلك تختلف سلطة القس فى المقام الأول عن سلطة الشامان ، من حيث استمداد القس لقوته من الأنظمة المرتبط بها والمنسوب إليها ، وليس من اعتبارات شخصية فردية . والكاهن

يتعلم الشعائر والطقوس التقليدية من الكهنة القدامى ، ويعتبر ناطقا بلسان الجماعة . ويمكن النظر إليه ، غالبا ، كوسيط يتحدث للأرواح نيابة عن الناس .

ومن هنا يتضح الإختلاف بين القسس والكهنة من جانب ، والشامان على الجانب الآخر . فالشامان قائد " كاريزمى " لديه قوة دينية مباشرة ، تدفع الناس إلى الثقة فيه وفى إنجازه للأفعال الخارقة للطبيعة[٢٧] . و " الكاريزما " كما عرفها ماكس فيبر تعكس نوعية معينة من الشخصية الفردية تميز صاحبها عن الإنسان العادى وتجعله يعامل كفرد منح أو وهب قوة إستثنائية مميزة تمكنه من الإتصال بالقوى فوق الطبيعية . وطاعة أتباع صاحب " الكاريزما " نابعة من رؤيتهم " للخوارق "**** التى أثبتت عندهم موهبته الإلهية[٢٨] .

وأما القيم الأخلاقية ، التى هى العنصر الثالث من عناصر التجربة الدينية فهى ضرورة إجتماعية لاينفك عنها كل مجتمع منظم سواء اتصف بالتأخر أوالتقدم . فهذه القيم تلعب دوراً بالغ الأهمية فى حياة الأفراد من حيث صياغتها للاتجاهات والدوافع ، وبنائها للمعايير والأهداف . وقد فاض الميدان العلمى فى دراسات القيم بالخلافات والإختلافات حول معانيها ومدلولاتها .

والرأى عند بعض العلماء أن اصطلاح القيمة Value مرادف أو معبر عن اصطلاح " نافع " Useful ، أو " لائق " ، وغيرهم من يقول بأن القيم وثيقة الارتباط بالأفكار الاعتقادية وبالذات المتعلقة منها بفوائد الأشياء فى المجتمع . إذ الغالب عندهم أنها تعبر عن " المرغوب فيه " ، و " المرغوب عنه " من وجهة نظر المجتمع . وهى صفة أو خاصية تنتقل بالميراث وبذلك يشارك فيها أقارب الشخص المتميز بها ، ويحملها خاصة الأقارب وتعرف هذه بالكاريزما الموروثة ، ويكون من السهل اختيار خليفة للزعيم الكاريزمى من أقاربه الذين يتمتعون بهذه الخاصية . وعادة ما يؤول هذا الحق للأبن الأكبر مما يمنع من وقوع الصراع بين أفراد الأسرة الواحدة[٢٩] .

ومع ذلك ، وعلى الرغم من اختلاف الآراء حول معنى " القيم " ، فإن عنصراً مشتركا يبرز كسمة واضحة ، وهو اتصافها " بالتقدير الشخصى " ، مما يجعلها " نسبية "*****[٣٠] . واتصاف القيم الأخلاقية بالنسبية ، وبأنها تقديرات شخصية ، يفرض علينا النظر فيما لها من خصائص ، أن لم يكن من الممكن الوصول إلى التعريف الجامع المانع ، الذى يدل على معناها ، ويبين محتواها .

وتتمثل الخاصية الأولى فى كون القيم تعبر عن عناصر شخصية ذاتية تعتمد على ذوق الفرد مما يجعلها صعبة القياس . فقيم الأشياء تعتمد على الذات المدركة لا على صفة بعينها فى الشئ المدرك . إلا أن من أبرز ما تمتاز به القيم فكرة الدينامية والتغير . فأى تغير فى الاهتمام أوفى الشىء موضوع الإهتمام ينتج عنه تغير فى القيمة ، مما يعنى أنه من الممكن أن نغير من قيم الشخص إذا غيرنا موضوعات إهتمامه . بل الأبعد من ذلك أن يصبح من الممكن أن يخلق فى الأفراد قيما جديدة لم تكن موجودة من قبل ، إذا أدخلنا فى حياتهم موضوعات جديدة تستحوذ منهم على اهتمام كبير . إذ أن تكوين القيم فى الواقع يتضمن عمليات تقويم . ومن ثم فهى لا تخرج عن كونها أحكاما يضعها الفرد متأثرا بالمحيط الإجتماعى والثقافى للمجتمع الذى يعيش فيه ، أى بالوسط الذى ينشأ فيه بما يتضمنه من عادات وتقاليد ونظم وغيرها . لذلك فالمجتمع بطريق مباشر أو غير مباشر هو الذى يحدد للفرد كيف ينظر للأشياء وكيف يحكم عليها ومتى يعطيها قيمة(٣١) .

وميز ريتشارد لابيرRichard T. Lapiere فى تعريفه للقيم بين ما يعد من القيم وبين ماهو من قواعد السلوك التى أطلق عليها القيم المثالية ، وبين السلوك الذى يمارس بالفعل ، وأطلق عليه السلوك الواقعى . فالقيم المثالية هى قواعد السلوك التى تعمل على ضبط وتنظيم الجماعة والسلوك الواقعى هو النمط السلوكى الذى يظهر من خلال اتصال أفراد الجماعة بعضهم ببعض . والرأى عنده أن التمييز بينهما إنما هو تمييز بين الوسائل والغايات(٣٢) .

ويحفل الفكر المعاصر بتصنيفات عديدة للقيم ، كل من التصنيفات ينظر إليها من زاوية أو ناحية من نواحيها . فبالنظر إلى معيار الثبات والمدة الزمنية قسمت إلى نمطين رئيسيين ؛ القيم العابرة والقيم الدائمة . وكما هو واضح من التسمية تكون القيم العابرة هى العارضة سريعة الزوال ، وغالبا ما تكون تعبيرا عن مرحلة معينة يجتازها المجتمع فى نموه .

وأما القيم الدائمة فهى تلك المتصفة بالدوام النسبى بحيث تظل زمنا طويلا مستقرة فى نفوس الناس ، تتناقلها جيلا عن جيل ، مثل القيم العالمية كالحق والخير والجمال . وأما بالنظر إليها باعتبار الشيوع والانتشار ، فقد أدى إلى تصنيفها مرة أخرى إلى القيم العامة والقيم الخاصة****** وأما باعتبار نوعية

مجالها التطبيقى فقسمت إلى قيم مادية وقيم روحية . والمادية تتصل بالأشياء المتمثلة فى المال والثروة وسائر الملذات الحسية المختلفة ، والقيم الروحية هى المتصلة بالشرف والطاعة والمحبة والايثار ، وكذلك القيم التى تنبع أو تنبثق من الأديان كالتقوى والعدل والسلام والصبر وهكذا .

وذكر لورد راجلان Lord Raglan أن الشعائر ليست مجرد جزء من الدين ، وإنما تكون الدين نفسه ، بل هى الدين نفسه . فالدين ، فى رأيه ، يتكون من إنجاز وأداء هذه الشعائر ، والاعتقاد الدينى إنما يمثل الإيمان أو التصديق والاعتقاد فى القيم ، وفى فاعلية الشعائر ، والقيام بأدائها(٣٣) . ولعل من أبرز سمات هذه الشعائر أنها نشاط تكرارى(٣٤) . وهى سواء كانت شعائر فردية ذاتية ، أو جماعية ، دائما تمثل جزءاً جوهرياً وضرورياً فى كل الأديان على اختلافها(٣٥) .

كما أن من هدف الاشتراك فى هذه الاحتفالات الابتهال أو تحسين علاقة المشترك فيها بالقوى الأخرى ، ومن ثم يغلب على هذه الاحتفالات طابع الاستعطاف والابتهال . فالشعائر تمثل أفعالا ثابتة محددة تصاحب نسق المعتقدات وذات ارتباط به(٣٦) .

وذكر فاروق مصطفى أن الشعائر مجموعة من العادات التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنجاز الدينى ، وهى لا تقل أهمية عن المعتقدات الدينية(٣٧) . أما ريموند فيرث فاعتبر الشعائر وسيلة لتأدية الفعل الدينى وهى رمز لطاعتنا .

كما أنها تعمل على إخضاع الروح لحب الله وشكره ومعرفة صفاته وذاته(٣٨) .
ورأى رادكليف براون أن الشعائر تمثل طريقة رمزية تعبر عن العواطف والقيم(٣٩) .

وتحدث وليم هافليند وآخرين عن الشعائر باعتبارها وسائل تربط الأشخاص بالشيء المقدس ويغلب عليها الطابع الدينى ، كما أنها تهدف للعمل على تقوية الروابط الإجتماعية من ناحية ، وتساعد على التخلص من التوتر والإضطراب من الناحية الأخرى(٤٠) .

ومن جملة هذه التعريفات نستنتج أن الشعائر هى التعبير الرمزى عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه ، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم ، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة .

وتحدث مالينوفسكى عند تمييزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية من حيث كونها غاية فى حد ذاتها وليست وسيلة ، إذ تؤدى الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الاحتفال بعيد ما دون أى غرض ، وهو يرى أن الشعائر الدينية تعبر عن مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح ، ومع ذلك فليس لها غرض يطلب من وراء ذلك(٤١) .

ولكننا نقول فى هذا الصدد ؛ سواء كانت الشعائر وسيلة أو غاية فى حد ذاتها فهى تحتل مكانة هامة داخل كل عنصر من عناصر الحياة ، كما أنها كثيرا ما تظهرمن خلال الأنشطة اليومية للأفراد . ومعظم الشعائر كما ذكر تايلور تتسم بالصبغة الدينية ولكن هذا لا يمنعها من أن تظهر خلال الأنظمة الاقتصادية والقرابية والسياسية والتكنولوجية وغيرها . والشعائر السائدة فى كافة الثقافات هى الشعائر التى تحتفل بانتقال الفرد من حالة إجتماعية لأخرى وهى شعائر التكريس . والانتقال أو العبور أو المرور كما أطلق عليها البعض ، وأشهرمن تحدث عن هذه الشعائر وأول من حدد طبيعتها هو فان جينب Arrnold Van Gennep (1909) .

وترتبط شعائر الانتقال بالأحداث غير الدورية وبدورة حياة الفرد كالميلاد والخطبة والزواج والإنجاب والمرض والوفاة .

ويشرح فان جينب مراحل تطور الفرد فى إتصاله بالشعيرة ذاتها بأن لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارس الشعيرة . تتمثل المرحلة الأولى فى شعائر الانفصال ، وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التى كان يتفاعل معها من قبل وتحدث المفارقة للقديم . ثم فى المرحلة الثانية ويسميها الشعائر الهامشية ، ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد من حيث أنه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة و لم يتم له التخلص كاملا من القديم . وتكون الطقوس والشعائر فى هذه المرحلة ذات أثر وشكل تعليمى للعلاقات الجديدة التى سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد .

والمرحلة الثالثة هى شعائر الاندماج وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخرى مع أعضاء بجتمعه الجديد كعضو داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه .

والنوع الآخر من الشعائر يتمثل فى شعائر التعضيد أو التشديد والتقوية Intensification Rites وترتبط هذه الشعائر بالتغيرات اليومية والأسبوعية

أو الشهرية أو السنوية ، وترتبط بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول ، وترتبط بدورة المجتمع أو الأحداث التى تحدث بصفة متكرره وتؤثر على جميع أفراد الجماعة[٤٢] .

ولاشك أن شعائر المرور و التعضيد من أوضح الأمثلة التى تبلور مفهوم العلاقة الوثيقة بين المعتقدات والممارسات الدينية وبين الحياة الاجتماعية[٤٣] . وللشعائر عموماً دور فعال فى استقرار الفرد أو المجتمع على السواء .

والذى لاشك فيه أنه من خلال الاشتراك فى الشعائر تقل حدة القلق والاضطرابات النفسية لدى الفرد[٤٤] . إذ تمده بمشاعر الطمأنينة والأمان وتوحى بالتغلب على أزمات الحياة ومواجهة الإضطرابات المألوفة وغير المألوفة فى أحداث الحياة اليومية[٤٥] .

وذكر تالكوت برسونز عن دوركايم أن أهم وظائف الشعائر تتمثل فى تقوية الإيمان[٤٦] . وكذلك بين أحمد الخشاب أن الشعائر تكون فى دور الوسيط بين الفرد ومجتمعه وآلهته[٤٧] . وقد اتفق كل من رادكليف براون ، وتالكوت برسونز عن دوركايم ، وروبرت تايلور ، وأحمد الخشاب ، وعاطف غيث ، وفاروق إسماعيل على أهمية الشعائر فى التعبير عن وحدة المجتمع ، وتأكيد وتعميق القيم والمعتقدات ، وتحقيق الضبط الإجتماعى بالحفاظ على تماسك النظام الاجتماعى عن طريق تقوية المشاعر والروابط والعواطف . فالشعائر الدينية من دعائم الترابط والتماسك والتكامل الاجتماعى ، حيث تقوى إلتفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة تقاليدهم وعاداتهم وتراثهم الثقافى[٤٨] .

ومن أهم الشعائر والمناسبات الدينية التى تحتفل بها المجتمعات الإسلامية الأعياد ومولد الرسول صلى الله عليه وسلم وأول العام الهجرى وليلة الإسراء والمعراج وليلة النصف من شعبان وغيرها من المناسبات التى أطلق عليها فاروق أحمد مصطفى المناسبات الدينية العامة أما المناسبات الخاصة فهى تشمل الإحتفال بموالد الأولياء كمولد الحسين والسيدة زينب ومولد بعض مشايخ الطرق الصوفية[٤٩] .

ويرى إدوارد وليم لين أن أشهر الموالد التى يحتفل بها الصوفية مولد الرسول صلى الله علية وسلم ومولد سيدنا الحسين وآل البيت ويعد الذكر من أهم مراسم الاحتفال[٥٠] .

والموالد من أهم الشعائر والمناسبات التى تناولها الباحثون الاجتماعيون والإنثروبولوجيون بالدراسة وللموالد دون شك دور فى تدعيم العلاقة بين أعضاء الطرق الصوفية من خلال الاحتفال بالولى ومحاولة جذب أفراد جدد للطريقة بالإضافة إلى أنها فرصة لتلاقى الأصدقاء وتوسيع شبكة العلاقات وتستغل لطرح كثير من الموضوعات الدينية والاجتماعية للمناقشة .

والمولد ظاهرة اجتماعية ثقافية متكاملة لها ارتباطها القوى بالبناء الاجتماعى المحيط بها سواء على مستوى الحى أو القرية أو المجتمع الكبير كما أنه ينطوى على جوانب اقتصادية ودينية وترويحية وثقافية وسياسية بل وعلى بعض مظاهر السلوك المنحرف الذى لايخلو منه أى مولد والذى لاشك فيه أن الجوانب الدينية هى التى تعطى المولد مبرر وجوده الأساسى وتمثل الغطاء الشرعى لكل الأنشطة التى تمارس فيه . ومع ذلك فقد تطغى الجوانب الاقتصادية للمولد على كل الجوانب الأخرى وتفوقها أهمية ليصبح المولد مناسبة لرواج عدد كبير من السلع التى يقبل على استهلاكها رواد الموالد . وهو عامل جذب للناس يعادل تماماً قوة العامل الدينى فى جذبهم . بل الملاحظ أن قوة جذب النواحى الإقتصادية للجماهير العريضة من الشعب تزداد يوماً بعد يوم بعد ضعف المشاعر الدينية المتعلقة بالأولياء لدى جيل الشباب . والجدير بالذكر أن التأثير الاقتصادى للموالد لا يقتصر على السلع التى تتداول من حيث النوع والسعر ولكن حرص بعض التجار على ممارسة تجارتهم بالقرب من المسجد (المنطقة المقدسة) للتبرك بالمنطقة مما يحمى تجارتهم ويضمن لها الرواج(٥١) .

وتمثل الجوانب الترويحية والفنية الضلع الثالث للاحتفال بالمولد وبذلك تكتمل العناصر الرئيسية التى يمكن أن ينهض عليها أى مولد ، وبدونها لا يسمى هذا الاحتفال مولداً . فلا يوجد مولد بدون رواج اقتصادى ، ولا مولد بدون نشاط دينى ، ولامولد بدون ترويح ونشاط فنى . وتتمثل الأنشطة الترويحية فى ألعاب الملاهى للأطفال والشباب والغناء والإنشاد والفرق الموسيقية والرقص بأنواعه . ومظهر ترويحى آخر يتمثل فى تزول المريدين على إخوانهم فى الطريق الصوفى وقضاء أيام المولد معهم ومشاركتهم فى تمويل زيارتهم بما يحملون معهم من هدايا ومأكولات(٥٢) .

والحقيقة أن العناصر الرئيسية الثلاثة للمولد تتفاعل مع بعضها البعض وتتداخل ، وقد تختلف الموالد فى أى عناصر أخرى ولكنها لا تختلف فى ضرورة إجتماع هذه المكونات الأساسية .

وهناك جوانب أخرى للمولد تتمثل فى الأنشطة العلاجية كالشفاء من المرض، والتماس الوقاية أو ممارسة عملية ختان أو غير ذلك من الأمور وثيقة الصلة بمفهوم الولى عند الناس – فالولى نفسه مصدر الشفاء أو العامل الأساسى فيه . والزيارة تعتبر لدى البعض وسيلة العلاج الرئيسية . وللمولد جوانب من النشاط المنحرف ممثلة فى النشل والسرقة وألعاب القمار والمخدرات[٥٣] .

ومن بين الشعائر بل ومن أهمها لدى الأديان على اختلافها كما ذكر فاروق إسماعيل شعائر القربان أو الأضحية . وهى بالإضافة إلى كونها من العناصر الأساسية فى الحياة العقائدية ، تشير إلى نوع من التقدم والعطاء للكائنات العليا المؤثرة بغية استخدام قواها فى طرق مرغوبة لتحقيق أهداف ذلك الذى يقدم القربان . وإن كانت أحيانا تشير لمجرد البرهنة على الولاء أو الإيمان ، أو الشكر على العطاء[٥٤] .

وغيرها من المناسبات التى يضحى فيها الإنسان بذبائح كثيرة متنوعة ، أولها ذبيحة الفداء التى تسمى " فدوة " ، وهى كما يتضح من اسمها وسيلة يشترى بها الإنسان نفسه ، أو يفدى بها نفسه من وقوع مكروه أو حادث ... الخ وهناك أضحية النذور التى يقطع الإنسان فيها عهداً على نفسه أن يقدم لله (أو فى العادة لولى معين) ذبيحة معينة إذا تحقق له غرض كرواج تجارة أو زواج أو نجاح أو إنجاب ... الخ وفى هذه الحالات تسمى الضحية " نذرا " ، وقد يضحى الإنسان قبل أداء عمل معين أو الدخول فى تجارة أو رحلة بقصد أن يكلل مسعاه بالنجاح ، وقد يضحى الإنسان أثناء المرض كى يشفى ويضحى لكى ينصره على عدوه وبغية الإنجاب أو التماس الشفاء من مرض خطير وهكذا ...[٥٥] وبأختصار يمكن القول أن الإنسان يضحى فى كل المناسبات التى يستشعر فيها أن هناك أخطاراً معينه تهدد حياته ووجوده وسعادته . وكذلك التماساً للبركة فيما يملك .

والقاعدة العامة فى كل الأحوال هى ضروة الوفاء بالنذر الذى يقطعه على نفسه حتى لايتعرض الشخص للإيذاء كما يمكن لغيره أن يفى عنه به فى حالة وجود ظروف معينة تعوقه (كالوفاة أ والمرض أ والسفر أو غير ذلك) وقد قال

ا لله تعالى ﴿ يُوفُونَ بالنَذر وَيَخَافُونَ يَوْماً كان شَرُّهُ مُسْتَطِيراً﴾[٥٦] .

ومن أهم الأضاحى التى تقدم للولى أو النذور التى تنـذر لـه لـدى البـدو أوائـل المنتجات الزراعية والحيوانية ويطلقون عليها اسم " سماط " وتتمثل فى الكمية الأولى من اللبن المحلوب وكذلك أول كمية تصنع منه من الزبد ويزود الزبد فى مصباح الولى كوقود . وتنذر هذه الأشياء لله أو لأى ولى من أولياء ا لله . كذلـك يضحـى بأول مواليد الشاه أو المـاعز الـذى يذبـح فـى مناسـبة أحـد الإحتفـالات أو المواسـم الدينية . وهناك حالات أخرى لايقدم فيها نذراً أو ضحية ولكن يطلق النـاس عليهـا قرباناً أو وليمة لله . وفى هذه الحالة لايتم الذبح عند مقام أحد الأولياء وإنما فى أى مكان أمام البيت أو بداخله – ويتم ذلك أحياناً فى حالات المرض الشـديد التماسـاً للشفاء أو غير ذلك من المناسبات[٥٧] .

وذكر هيرتز Robert Hertz أن الأضحية أو القربان لـه تفسـير واضـح فـى شعائر الوفاة فعند حدوث الموت وإنتقال الشخص المتوفى للحياة الأخرى ، فإن القوة المسيطرة على روحه تطلب جزية أو ضريبة من أقاربه الأحياء .

ولما كان العالم فوق الطبيعى عالما غير مادى ، فما يقدمـه الأحيـاء كقربـان يتحول إلى مادة أثيرية (يكتسب خصائص وصفات معنوية) . ومن ثم بناء على هذا القربان – الذى يأكل الأحياء لحمه – تعود عليهم فوائـد مـن القـوى فـوق الطبيعية ممثلة فى أشياء غير ملموسة[٥٨] ، يمكن اعتبارها نوعاًمن أنواع المدد .

ولقد ترتب على أهتمام علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الدينى – فى منتصف القرن الحالى – تحديد المعتقدات والشعائر الدينيـة فـى مختلـف المجتمعـات ، التطـرق للأهتمام بوظائف الدين على المستوى الفردى والجماعى كما تبين من أهمية النظـام الدينى وأثره الكبير على الأنظمة الأخرى (سياسية ، اقتصاديـة ، أسـرية ، تربويـة ، تعليمية ، قانونية ، ... الخ)[٥٩] . وقد أجمع معظم دراسى الدين من علماء الفلسـفة والأخلاق والإجتماع والسياسة أن لحقائق الحياة الدينية أثـراً بالغـاً علـى فهـم الحيـاة الإجتماعية فى عمومها[٦٠] . فالدين من أهم النظم الإجتماعية وأخطرهـا شـأنا فـى مبلغ ما يؤديه من وظائف فى حياة الفرد والمجتمع[٦١] . ولهـذا يمكـن القـول بوجـود ارتباط وثيق بين النظم الإجتماعية والنظام الدينى[٦٢] .

وفوق ذلك رأى فاروق إسماعيل أنه ما من نظـام اجتمتـاعى أو سياسـى أو إقتصادى إلا ويرتكز بطريقة أو بأخرى على فكرة دينية[٦٣] .

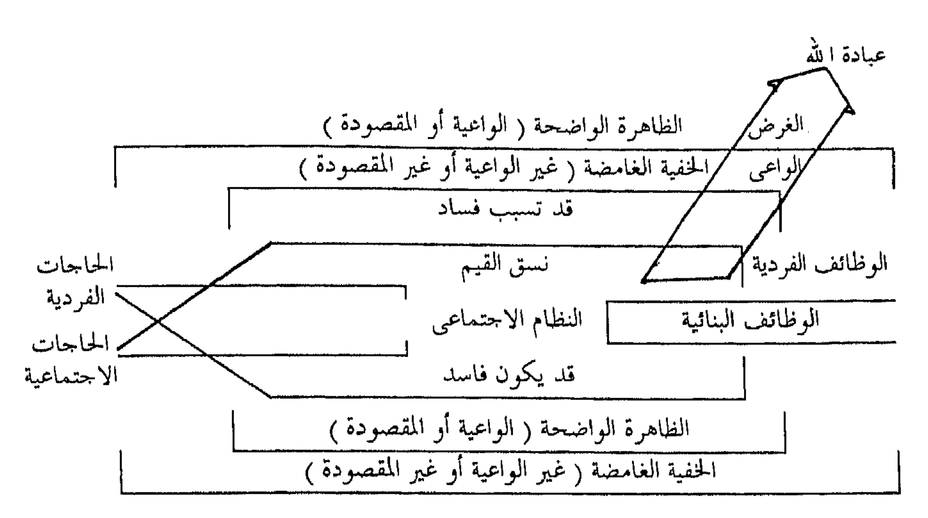
وقد أمتد أثر الدين فى مجتمعات العالم الثالث عامة والعالم الإسلامى خاصة ، ليكون هو المفتاح الرئيسى لكل عمليات التحديث والتنمية . فالتجربة التاريخية لهذه المجتمعات تشهد بأن أى نموذج للتنمية أو للتحديث ما لم يكن متمشيا مع القيم التقليدية عامة والدينية خاصة يكون مصيره الفشل . ولهذا تتبنى علوم المجتمع إتجاهات جديدة مثل " التحديث من الداخل " أو " تعبئة القيم الدينية " حتى يمكن لعمليات التنمية والتحديث إحداث التغير المطلوب . مما أكد على أنه لايمكن إغفال الدور الذى يلعبه الدين فى مجتمعات العالم الثالث(٦٤) .

وظائف الدين :

وقبل التعرض لوظائف الدين لابد لنا من التنويه عن ملاحظة هامة ركز عليها كل من مالينوفسكى وروبرتس ، وهى أن الهدف أو الغرض من السلوك الدينى لايمثل فى حد ذاته الوظائف التى يحققها هذا السلوك للفرد والمجتمع فالهدف من الدين هو العبادة - وهى الوظيفة الواضحة كما أطلق عليها مالينوفسكى - إما كون الدين يخدم أو يعمل على أشباع الحاجات الإنسانية والإجتماعية فهذه تمثل نتيجة ثانوية . وهى الوظيفة الخفية كما أسماها مالينوفسكى . وهذا ما أشار إليه روبرت ميرتون Robert Merton حين أشار للوظيفة الواضحة بالظاهرة المدركة المقصودة ، والوظيفة الخفية بالظاهرة غير الواعية أو غير المدركة(٦٥) .

يمثل هذا المثال اختلاف الدين عن باقى النظم الإجتماعية من حيث الوظيفة الواعية الواضحة والوظيفة غير الواعية الغامضة فالدين غرضه الواعى هو العبادة بصرف النظر عن الوظيفة الواضحة للأفراد والوظيفة الغامضة لهم . وسواء كانت هذه أو تلك فالاثنتان معا لاتسببان أى فساد من أى نوع كما قد يحدث فى بعض النظم الإجتماعية الأخرى . فالدين يمثل نظاما فريدا من حيث أن هدفه الواعى ذو فائدة للفرد والمجتمع إلا أن هذه الفائدة ليست منفعية وهى فى حقيقتها تخرج عن نطاق الوظيفة الظاهرة أو الكامنة ، (وهذا يمثله سهم الغرض الواعى فى الشكل أدناه) إلا أن هذا لا ينفى ما للدين من وظائف عديدة وهى فى حقيقتها خارج مجال التجربة وليست هدفا فى حد ذاتها .

مثال لنمط التحليل الوظيفى



وعند دراسة النظم الإجتماعية الأخرى (سياسية وإقتصادية وتربوية وتعليمية) نجد الوظيفة الواضحة هى عادة الهدف والغرض الأساسى من السلوك ، وهذا جعل هدف الغالبية من الأنظمة الإجتماعية هو سد أو إشباع الحاجات الإجتماعية والشخصية . وهذا ، فيما يبدو هو ما دفع مالينوفسكى إلى أن يرجع وظائف الدين ، وكذلك وظائف كثيرة من الأنظمة ، إلى سد الحاجات الأساسية للأفراد(٦٦) .

والإجماع بين دارسى الدين على أعتبار أن من أهم وظائفه للفرد إبراز وبلورة معنى أو مغزى للحياة يتزود به المؤمن ويصبح مفهوما علميا عنده(٦٧) .

ولقد تحدث عن ذلك دوركايم وروبرتس حين قال إن الدين يزوّد الفرد بنظرة للحياة . وركز على هذه الوظيفة أيضا ماكس فيبر وكذلك جرتس الذى ربطه بقدرة الشخص الإحتمالية حيث أن الألم والموت عندما يكون لهما معنى أو مغزى يمكن للإنسان تحملهما . مما يدل على أن للدين ثمة أثراً كبيراً على أنماط التفكير ، كما أنه يجيب على تساؤلات ومطالب يصعب الإجابة عليها بالعلم الحديث المعتمد على المنهج التجريبى .

فالظاهر أن الوظيفة الأساسية للدين كما يراها تايلور تتمثل فى أنه يشرح ويفسر كل ما هو غامض فى حياة الإنسان(٦٨) ، إلى جانب دوره فى إعادة

شعور الطمانينة والراحة من خلال بعض طرقه وأساليبه فى التغلب على المشاكل عموما والمعاملة مع الأمور المجهولة فى الحياة[٦٩] . ومن ثم يتضح أنه من شبه المتفق عليه أن من وظائف الدين الهامة دوره فى تحقيق الأمان والطمانينة والتخلص من التوتر والانفعال ومقاومة اليأس والقنوط[٧٠] .

والوظيفة الثانية للدين تتمثل فى دوره فى تكيف الفرد وتأقلمه مع المجتمع ومواجهة خيبة الأمل وكذلك الأضطرابات التى تنتابه عندما يشعر بغربته عن مجتمعه ومعاييره وقواعده وأهدافه[٧١] .

فالدين يمد الفرد بالشعور بالتماثل والتآلف والترابط بين المؤمنين ، كما أن الروابط العاطفية التى تربط بين المؤمنين تحل محل الروابط الأسرية والصداقات القديمة[٧٢] . بل إن له من الآثار ما هو أبعد من ذلك إذ يساهم فى عمليات نضج الأفراد وتطور شخصياتهم[٧٣] ، حيث هو عنصر ضرورى لتكميل وتنمية قوة الإرادة وإحياء وتكوين البواعث والدوافع الفعالة ويدرّع الأفراد بأقوى الوسائل لمقاومة عوامل اليأس والضعف[٧٤] . ويضاف إلى هذا أنه يخدم صاحبه من حيث كونه رمزاً للحالة أو المنزلة الإجتماعية التى لابد أن تحوز احترام المجتمع وتقديره*******[٧٥] .

ومن وظائف الدين النفسية الجديرة بالملاحظة ، وهى ذات صلة بما سبق الحديث عنه من الوظائف الأخرى ، أنه يقوم برفع عبء أو حمل اتخاذ القرار عن كاهل المتدين ويحيله على الآلهة (الله) ، مما يحقق راحة لدى كثير من المؤمنين لمعرفة أن المسئولية فى القرار الهام لله وليس للأفراد أنفسهم[٧٦] . فالدين صمام الأمان لأعماق النفس الإنسانية ومصدر الراحة والطمانينة من مخاوف المستقبل وما بعد الموت[٧٧] .

أما عن الوظائف الاجتماعية للدين فهى لم تكن بأقل أهمية من الوظائف النفسية الفردية . فالدين يدعم القيم والعادات ، ويتضمن جزاءات أخلاقية لضبط اتصال الأفراد بعضهم ببعض مما يحقق الثبات والأستقرار الإجتماعى والمحافظة على النظام الإجتماعى والتوافق معه[٧٨] . وهو حين يقوى الرابطة الدينية ، يحقق التماسك والتضامن والتكافل والتكامل الإجتماعى من خلال المشاركة فى القيم والمعتقدات والممارسات الدينية[٧٩] .

إلا أن من أهم وظائف الدين الإجتماعية كونه من أقوى وأهم وأنجح وسائل " الضبط الإجتماعى " الذى هو ضرورة حتمية للحياة فى الجماعة ، إذ

لابد من قانون ينظم علاقات الأفراد ، ويحدد حقوقهم وواجباتهم . وهذا القانون لاغنى له عن " سلطان " نازع وازع يكفل مهابته فى النفوس ويمنع انتهاك حرماته فالإنسان بصفة عامة فى حاجة إلى رقيب أخلاقى يوجهه لخير الإنسانية وهذا الرقيب هو العقيدة والإيمان ذات السلطة الروحية التى تفوق قوة القانون الوضعى وأحكامه[٨٠] .

وقد أدت الاختلافات الواضحة فى محاولات تعريف " الضبط الإجتماعى " إلى اتساع مجاله . غير أنه يلاحظ على هذه الاختلافات أنها فى الغالب شكلية وتقوم على التمييز بين الشيء ونقيضه ، لذلك فهى ثنائية . فهناك من يميز بين وسائل الضبط التى تعتمد على القسر والقهر لإجبار الفرد على اتباع أنماط السلوك المقرر وتوقيع العقوبة على من يخرج عن هذا السلوك ، ووسائل الضبط التى تعتمد على المناقشة والإقناع والتوجيه والإرشاد .

ويميز فريق آخر بين الوسائل التى تتخذ شكل النظم الاجتماعية والوسائل غير النظمية التى تصدر بشكل تلقائى دون أن يكون لها معايير دقيقة ثابتة . وفريق ثالث يفرق بين الوسائل الرسمية التى تشرف عليها هيئة متخصصة تراقب سلوك أعضاء الجماعة ومدى توائمها مع الأنماط السلوكية العامة وقواعد الأخلاق والقيم الاجتماعية والثقافية و تطبق عليهم الجزاءات الملائمة ، والوسائل غير الرسمية التى يستخدمها المجتمع ولا يرتبط تطبيقها بجماعة معينة بالذات تعتبر مسئولة عن ذلك التطبيق نيابة عن المجتمع ككل . ورأى أحمد أبو زيد أن الاختلافات بين هذه التعريفات ليست جوهرية ومن ثم يمكن التقريب بينها بسهولة ، إذ ليس هناك اختلاف بين الوسائل النظمية وغير النظمية وبين الوسائل الرسمية وغيرالرسمية ، ومن ثم بين الوسائل التى تعتمد على القسر والقهر ، والوسائل التى تعتمد على الإقناع والمناقشة والتوجيه والإرشاد[٨١] . وعلى كل ، فالضبط الاجتماعى نظام هادف يعمل على ضبط سلوك الأفراد للتوافق والتواؤم مع سلوك الآخرين فى نطاق القيم والنظم المقررة فى ذلك المجتمع .

وكما هو واضح من هذا التعريف فالضبط الاجتماعى مؤسس على تنظيم العلاقات ، فكل نسق داخل المجتمع كالنسق السياسى والدينى والتربوى والاقتصادى يضم فى داخله نظاماً رمزياً للسلوكيات[٨٢] . وهذا يتفق مع ما قاله نادل عن مفهوم الضبط الاجتماعى ومايتضمنه من فكرة التنظيم وفرض

القيود على السلوك الاجتماعى مما يجعل من كل علاقة اجتماعية أو كل فعل اجتماعى يمكن أن يعتبر بشكل أو بآخر عاملا من عوامل الضبط الاجتماعى أو على الأقل له صلة بمسألة الضبط مما يوسع ميدانه عن ميدان القانون رغم أنهما يؤديان نفس الوظيفة[٨٣] .

والدين يقيم فى كل إنسان رقيبا على نفسه فى سلوكه ويخلق الوازع الداخلى ويجعل المرء فى كل خلجة من خلجات فكره ، وفى كل حركة من حركات جسمه مستشعرا الخوف من خالقه من أجل ذلك كانت الضوابط الأخلاقية هى أهم ما عنيت به الأ ديان السماوية جميعا ، فالدين هوالذى يحدد القواعد الأخلاقية التى تسير عليها الجماعة ، ويقوى النظام الأخلاقى فى المجتمع[٨٤] . مما جعل بعض العلماء يجمعون الأخلاق والفضيلة والدين فى قالب واحد وكأنهما شئ واحد ، وهما غالبا ما يظهران كجزء متكامل مع الدين[٨٥] .

ومما تقدم ذكره يتضح أن الدين يعمل لخير الفرد والمجتمع بإثارة نشاط الأفراد وتقوية إرادتهم وتنظيم فعاليتهم مما يحقق الخير لهم حيث الطمأنينة والأمان وخير المجتمع بحفظه وبقائه واستمراريته .

ما قامت دراسة تهتم بالدين فى مختلف المجالات الإجتماعية والأنثروبولوجية والفلسفية إلا واتجهت باهتمام صوب محاولة التمييز بين السحر والدين ومعرفة العلاقة بينهما[٨٦] . ومن جملة هذه الدراسات نستطيع أن نقول أن السحر جزء لايتجزأ من الدين ، وهما مصدران عن أصل واحد ويسيران فى العادة دائما جنبا إلى جنب لذا ينبغى ألا نزعم أنه قد كان عصر ساد فيه السحر ثم أعقبه عصر ساد فيه الدين[٨٧] .

ويمثل كل من الدين والسحر طريقة لسلوك الأفراد فى علاقتهم بالقوى فوق الطبيعية ، لذلك فالتمييز بين السحر والدين يتم من حيث أحوال سلوك المؤمنين[٨٨] . التى تتراوح بين ثقة الإنسان فى السيطرة على الطبيعة بصورة مباشرة بمعرفة قوانينها وبين الاعتراف بالضعف والعجز الإنسانى فى السيطرة عليها بصورة مباشرة[٨٩] .

وصور جون بيتى John Beatti التفكير السحرى على أنه فى جوهره تفكيرا رمزيا تفكير رمزى وينحصر فى مبدأين أساسيين هما : " الشبيه ينتج الشبيه " وهو القائم على قانون التشابه أو التماثل ، والمبدأ الثانى " الجزء يقوم مقام الكل " وهو القائم على قانون الاتصال أو التلامس[٩٠] . وعلى الرغم من

تواجد الدين والسحر فى الغالب فى آن واحد إلا أن كل منهما يخدم وظائف مختلفة عن الآخر ، لذا كان من الأهمية عند دراسة الدين أن نعرض لبعض أوجه التشابه والاختلاف بينهما .

أما عن أوجه التشابه بينهما فكل منهما يرتكز على الإيمان بوجود قوى عليا ، وهما كذلك محاولة جادة لحل مشكلات أساسية تواجه الناس فهما نشاط شعائرى(٩١) .

أما عن أوجه الإختلاف فهى تتلخص فى أن : الدين يعتمد على مجموعة منظمة من المؤمنين يسودهم تنظيم خاص بهم ، أما السحر فلا يسوده تنظيم ولا جماعة . وكذلك يمثل الدين نسقاً من الأخلاق يحكم السلوك ، والسحر لا يسوده أخلاق ولا تنظيم أخلاقى . وتبدو للدين شعائر وطقوس ذات معنى ، فى حين أن شعائر السحر لا معنى لها أو هكذا تبدو . وتتم شعائر وطقوس الدين بانتظام يوميا أو أسبوعيا أوشهريا أو سنويا ، بينما شعائر السحر تتم تبعاً لأوقات الأزمات .

وكذلك تشمل وظائف الدين كافة أفراد المجتمع أو البناء الاجتماعى ، أما وظائف السحر فتشمل الفرد وليس المجتمع . كما أن المشاركة فى الدين مفتوحة والقائد يقود الجماعة لإنجاز الطقوس ، أما القائد فى السحر فهو واحد بمفرده والآخرون سلبيون فى هذه الشعائر والطقوس لعدم معرفتهم إياها(٩٢) .

والواضح أن السحر أنانى فى جوهره ، والدين يقرّ الغيرية بل ويقضى بها . كما أنه يحاول قسر الطبيعة ، والدين يبتهل إلى ا لله ابتهالا يرجو فيه المدد والعطاء ، وهو أيضا يتم فى وسط نصف مادى ونصف روحى لأن الساحر يتجه إلى شخص ، والدين يستمد قوته الكبرى من ذات ا لله . ومن ثم لا مجال لاشتقاق الدين من السحر ، بل نرى فى الدين بقية من السحر ونرى فى السحر خاصة شيئا من الدين(٩٣) .

وعلى الرغم من تحديد كثير من أوجه الشبه والاختلاف بين الدين والسحر ، إلا أن الفرق بينهما لازال غير واضح تماما فى كثير من المجتمعات البدائية ، وبالتالى فى كثير من الكتابات الأنثروبولوجية والاجتماعية . وقد أدى هذا الغموض إلى تضارب الآراء حول ما يمكن اعتباره سحراً وما يصح إدخاله ضمن دائرة الدين .

ونشير هنا لموقف كل من جيمس فريزر واميل دوركايم فبينما يرى فريزر أن الاجتماعات الدورية التى تقيمها العشائر الطوطمية وتمارس فيها الطقوس بهدف إرضاء الطوطم Totem والتقرب إليه ثم ذبحه وأكل لحمه لإكتساب صفاته وخصائصه تندرج هذه الممارسات والطقوس تحت الممارسات السحرية وتخرج بذلك عن مجال الدين لأنها لاتتعلق بالكائنات الروحية نظرا لأن الطوطم ليس إلا حيوان أو غيره مما تعتقد أفراد العشيرة أنها انحدرت منه ، والغرض من هذه الطقوس هو تقوية الروابط التى تربطهم به .

أما اميل دور كايم فيرى أن الممارسات الطوطمية ممارسات دينية لأنها تتعلق بالكائنات المقدسة (الطواطم) حتى وإن لم تكن كائنات روحية ، كما أنها تمارس على المستوى الجماعى نظرا لأن جميع أفراد العشيرة يشتركون فيها ، بالإضافة إلى أنها تهدف فى آخر الأمر إلى صالح الجماعة ككل(٩٤) .

ورأى جون بيتى أنه لا يمكن التمييز بوضوح بين الدين والسحر لأن الاختلاف بين فكرة القوة السحرية فى الأشياء وفكرة الروح الشخصية فى الأشياء اختلاف أكبر من أن يمثل اختلافاً فى الدرجة . والمعتقدات والممارسات التى نطلق عليها الطوطمية تقع عند الخط الفاصل بين السوى واللاسوى . والطوطم كما هو لدى سكان أستراليا الأصليين يمثل نوعاً من القوة الروحية وهذا هو هدف الاعتقاد الطوطمى ومن أجله تقام الشعائر و المراسم الخاصة(٩٥) .

ومع أن كلمة الطوطم تشير إلى وجود علاقة معينة بين الإنسان والحيوان تستتبع قيام معتقدات وممارسات ذات طابع دينى فليس لها علاقة من هذا النوع تشير إلى وجود النظام الطوطمى .

ويشير الأنثروبولوجيون عند حديثهم عن المجتمع الطوطمى إلى المجتمع المقسم لعدد من الجماعات أو العشائر . وتعتقد كل عشيرة بأن أفرادها ينحدرون من صلب طوطم معين (فى الغالب يكون نوعاً من الحيوانات أو النباتات وفى حالات نادرة من الجمادات) يكون بمثابة المؤسس الأول والحقيقى لعشيرتهم ، وبذلك يصبح معبودا لهم ، ويسودهم الأعتقاد بوجود روابط وقرابة من جميع أفراد الطوطم وهذا يفرض قيوداً صارمة على الزواج بين أفراد الطوطم الواحد ، ومن ثم يسودهم نظام الزواج الخارجى- إلا أن هذا ليس دائما - ويحرم قتل الطوطم أو الإعتداء عليه ، ولكن يحق لأفراد العشيرة أن يتناولوا لحمه فى طعامهم فى مناسبات شعائرية

معينة لاكتساب الخصائص المستحبة التى يتميز بها الطوطم . والعلاقة ليست قائمة بين فرد معين وحيوان معين بالذات ، بل بين العشيرة ككل وجميع أفراد فصيلة معينة مثل (جميع الأسود أو التماسيح) .

ويقع على أفراد العشيرة التزامات معينة على جميع أفراد الطوطم الواحد بضرورة التماسك والتضامن حتى وأن لم يكن يعرف بعضهم بعضا ، كما أن هذه العضوية فى الطوطم تنتقل معه من مكان لآخر بحيث تعرف القبائل المختلفة نسب أى شخص والقبيلة التى ينتمى إليها من مجرد معرفتهم للطوطم الذى يتبعه(٩٦) .

واعتمد دوركايم فى تحليله أساسا على المادة التى جمعها من مجتمع Arunta ، وقدم فى البداية تفسيراً اجتماعياً ورأى أن الطواطم رموز ترمز للجماعة وللقيم التى تستخدم كهدف للشعائر والطقوس ، فالطوطم لدى دوركايم يمثل شعاراً أو علما للعشيرة(٩٧) .

ورأى برجسون أن طبيعة الحيوان تتركز فى صفة واحدة وهى فرديته ونوعه حيث أنهما شئ واحد . أما معرفة الإنسان تتمثل فى تميزه عن غيره من الناس وهذه تشمل الملامح الفردية . وقال أن الطوطمية ليست عبادة الحيوان رغم أنها تتضمن معاملة الإنسان لنوع من الحيوان أو النبات أو الجماد معاملة فيها إجلال ، وهذا ليس عن الدين ببعيد .

وتساءل هنرى برجسون عن معنى قول أهل القبيلة أنهم " كانجور " مثلا ، ورأى أنه لو قلنا أن للبدائى منطقاً خاصاً فهذا تسرع كبير ، حيث أن كلمة (هو) لها معانى شتى يصعب علينا نحن المتحضرين تحديدها فكيف نفهم المعنى الذى يقصده البدائى ؟ وحين يتحدث البدائى للطوطم وحين يعامله معاملة الإنسان كيف يتعامل معه ؟ هل الطوطم مجرد شعار بدائى ؟ ورأى أن هذه مبالغة فى الاتجاه المضاد . والحقيقة أن الطوطم يقع فى الوسط بين هاتين الحالتين العبادة ومجرد رمز وتسمية للقبيلة أو العشيرة(٩٨) .

وأضاف أحمد الخشاب متحدثاً عن النظام الطوطمى بأنه نظام دينى قائم على اعتقاد أفراد عشيرة واحدة أنهم منحدرون من أصل طوطم واحد ويسودهم رابطة قوية تقوم على الترابط المعنوى وليس على القرابة البيولوجية(٩٩) .

وذكر برجسون أن الإعتقاد فى السحر جعل الإنسان يعتقد فى الأوراح والمانا Mana ، ولما كان لكل منا روح هى جوهر ألطف من جوهر الجسد ، خلع

الإنسان على الطبيعة الحياة ، فكان لكل شيء كائن روحي غامض يرافقه ، ولما آمنت الإنسانية بهذه الأرواح أخذت تعبدها . وهناك إذن فلسفة طبيعية هي الروحية الكونية Animism . ومنها خرج الدين[١٠٠] .

" فالانيميزم " أو المذهب الحيوى الذى بنى عليه تايلور نظريته المشهورة يقصد به أن ينظر الإنسان إلى كل مظاهر الطبيعية حوله (حيوانات - نباتات - جمادات) على أنها مليئة بالحياة الشخصية Personal Life ، فالانيميزم هي النزعة إلى إسباغ الحياة الشخصية على كل مظاهر الطبيعة المختلفة ، وبهذا المعنى تعتبر خاصية من أهم خصائص الشعوب الفطرية ولكنها تظل ملازمة للإنسان فى ارتقائه وتطوره بمعنى أنها عنصر ثابت من عناصر الفكر البشرى يتصف بالديمومة والاستمرار[١٠١] .

فالكون كله حى وله روح وهذا اعتقاد فطرى غريزى[١٠٢] تم التصريح به فى الدين الإسلامى أرقى وأسمى الأديان وتوجد كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية[١٠٣] التى تدل على هذا الأعتقاد ، نذكر منها قول الله تعالى ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمدهِ ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[١٠٤] .

وهذا دليل قاطع على وجود نوع معين من الحياة فى كافة المظاهر الكونية الطبيعية سواء أطلقنا عليها روح أو نفس كما أطلق تايلور ، أو أطلقنا عليها قوة أوطاقة كما أطلق علماء الطبيعة وأيا كانت التسمية فهذه الأرواح وجدت فى أشكال كثيرة مختلفة كأرواح الأنسان والحيوان والسحرة والعرافين والملائكة والالهة[١٠٥] .

فالروح أساس وجوهر الانيميزم[١٠٦] . والمانا لم تكن الاعتقاد فى وجود الأرواح ، وإنما هى قوة خارقة ليست شخصية ذاتيَة . وأخذ الأنثروبولوجيون برأى ماريت R. R. Marett (١٨٦٦١٩٥٣) وهى أول من استخدمت هذه الكلمة واستعارتها من اللغة المالينزية والبولانيزية .

والمانا تشمل معنى واسع يستخدم للدلالة على نوع من الفاعلية غير الشخصية التى تنفذ للعالم ، وقد تكون مركزة فى كثير من أشخاص أو أشياء ، وهى تشبه تماما الكهرباء أو نوع من القوة المحركة التى توجد فى كثير من الأشياء ، وتمثل قوة روحية غير مادية مميزة عن القوة الفيزيقية (الطبيعية)[١٠٧] .

وأضاف Hammond نوعا ثالثا من القوى فوق الطبيعية وهى الإنسانيات Humans أوالقوى الإنسانية الخاصة بالإنسان وهذه تمكننا من تفسير وتعليل

حالات كثيرة حيث يشعر الأفراد أنهم يجتازون الأشياء أو يحققون أشياء تفوق العادة ، ليس عن طريق الاقتراب من أصل أو مصدر خارجى وأنما من خلال قواهم فوق الطبيعية(١٠٨) .

وكثير من الثقافات تتضمن نوعا من مفهوم الروح الحارسة أو الحامية Guardian Spirit ، حيث يقيم الشخص علاقة خاصة مع الروح التى تعطى له القوة وتمكنه من المعرفة وتمده بالعلم وترشده وتحفظه وتحميه طوال حياته .

والبحث عن هذه الروح يمثل عنصراً جوهرياً ذا مغزى فى الدين لدى ثقافات الهند فى شمال أمريكا(١٠٩) .

ورأى هوبل أن كل الأديان على اختلافها تشمل مظاهر واضحة من الانيميزم والمانا(١١٠) . وعرفت ماريت المانا بالجانب الإيجابى للقوة الخارقة للطبيعة ورأت أن الجانب السلبى لهذه القوة يتمثل فى التابو Taboo وأضافت أن كل ما هو خارق للطبيعة فى أى شكل من الشكلين السابقين(١١١) يتميز دائما بشيئين وهما الخاصية السلبية الممثلة فى التابو و الخاصية الإيجابية الممثلة فى المانا .

ورأى فرويد فى كتابه عن الطوطم والتابو أن أقرب ترجمة لكلمة تابو هى " الخوف المقدس " لأنها تجمع بين خاصية القداسة التى تتمتع بها الأشياء التى تعتبر (تابو) وبين التحريمات والقيود التى تفرض على الناس إزاء هذه الأشياء ذاتها .

وتختلف قيود التابو عن القيود الرتيبة فى أنها لاتصدر عن أمر إلهى ولكن الناس يفرضونها بأنفسهم على أنفسهم ، وتحريمات التابو تحريمات قاطعة ، ولذا فإن خرق التابو يستتبع بالضرورة توقيع العقوبة و الجزاء ضمنيا ، وإن كان هناك حالات يتولى المجتمع ذاته توقيع العقوبة على المعتدى فيها ، على اعتبار أن خرق التابو يلحق الأذى ليس بالشخص المعتدى وحده وإنما بالمجتمع ككل(١١٢) .

وقد اعتمدت الباحثة على تصنيف هنرى برجسون للدين حين أطلق على كل من (السحر والمانا والتابو والانيميزم والطوطمية والأرواح) الدين السكونى واستند فى تسميته هذه على كون الدين السكونى أو الإستاتيكى يحمل الفرد على التشبث بالحياة رغم إدراكه العقلى بحقيقة الموت وهو لايحدث نموا فى الشخصية وفى دوافع الذات البشرية ، ويربط الإنسان بالمجتمع فهو دين وجد لإتقاء الأخطار التى يتعرض لها العقل(١١٣) .

أما النوع الثانى وهو الدين الحركى أوالديناميكى فهو ليس فى الحقيقة امتداداً للدين السكونى ، ولا يمكن كما يظن البعض إمكانية الانتقال من السكونى للحركى فى حلقات تدريجية وخطوات متتالية .

كذلك الأخلاق السكونيةوالحركية ، فالأخلاق الحركية ليست نهاية عددية كمية للأخلاق السكونية . فالأخلاق الحركية والدين الحركى ليسا من خلق المجتمع بل من إبداع أفراد ، ويسيرون بالإنسانية إلى الأمام وهؤلاء هم الصوفية حملة الوثبة الحيوية ومكملوها(١١٤) .

فالدين الحركى يشمل التصوف بأنماطه المختلفة ، التصوف الشرقى واليونانى والمسيحى والإسلامى وغيره ، وإذا أمعنا النظر فى التصوف وصورته لوجدنا ثمة توافق عجيب بين رؤى المتصوفة على إختلاف مذاهبهم وتعدد نظرياتهم . ونرجع أو نعلل هذا لوحدة الهدف وهو ا لله حيث يعتقد الصوفية أنهم على اتصال به(١١٥) .

ويمثل الدين الحركى الانفعال الذى هو هزة عاطفية فى النفس وإثارة للإرادة القوية التى تدفع الإنسان للأمام(١١٦) لذلك فهو يمثل تجربة روحية (تجربة صوفية) ذاتية قد لا ترقى إلى مرتبة الدليل الموضوعى ، منبعها الحدس ، غايتها الاتصال با لله لا التشبث بالمجتمع ، تجعل الإنسان فوق الإنسان ، وسيلتها الانفصال عن كل شئ لا التعلق بالحياة ، جوهريا " فعل " ومن ثم كان المتصوفة الحقيقيون رجال عمل هم " المرافقون لله " هم القدوة . فالتصوف الحقيقى يمتزج فيه النظر والعمل وتختلط فيه الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية حتى يكون كل فرد إنسانا إلهيا . والتصوف فى صميمه فعل وخلق وحب . لذا يحقق الدين الحركىّ الطمأنينة والسكينة كالدين الساكن بشكل أسمى وأرقى(١١٧) .

ومن هذا المنطلق نتناول دراسة التجربة الصوفية من المنظور الانثروبولوجى كتجربة دينية بعناصرها المختلفة لمحاولة التعرف على طبيعتها وعناصرها بخصائصها المختلفة وهل لها نفس عناصر التجربة الدينية أم هناك أختلاف بينهما ؟

هوامش ومراجع الفصل الثانى

(١) سورة الكافرون آيه ٦ .

(٢) محمد عبد الله دراز : الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٦ .

(٣) فاروق إسماعيل : دراسة أنثروبولوجية فى منطقة باو ، دار النشر الجامعى ، ١٩٨٠ ، ص ١٤٩ .

(٤) سلوى على سليم : الإسلام والضبط الإجتماعى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ١٦٤ .

(5) Wallace Anthony, F. C. Op. Cit, P. 126.

(6) Parsons, Talcott, 1949 The structure of social Action, The Free press, Illinois, P. 429.

(٧) أحمد زكى بدوى : معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية ، مكتبة لبنان بيروت ، ١٩٧٧ ، ص ٣٥٣ .

(8) Milford, Spiro E: "Religion,Problems of Dfinition & Explanation, In Anthropological Aproaches to The Study of Religion, By Michael Banton, 1963 Tavis tok Publications, pp. 85 - 108 P. 950.

(9) Hiebert, Paul G. 1976: Cultural Anthropology, J. B. Lippincott Company, Philadelphia, New York, San Jore, Toronto. P. 371.

(10) Taylor, Robert B.: Introduction to cultural Anthropology, Allyn & Bacon, INC. Boston, P. 389.

(١١) سير جيمس فريزر : العصر الذهبى ؛ دراسة فى السحر والدين ، ترجمة أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الجزء الأول ١٩٧١ ص ١٢٧ ، ٢١٨ .

(١٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

(١٣) هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، ترجمة سامى الدروبى وعبد الله عبد الدائم ، الطبعة الأولى ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٤٥ .

(١٤) سير جيمس فريزر : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

(١٥) محمد عبد الله دراز : المرجع السابق ، ص ٥٨ .

(16) Parsons, T., 1949, Op. Cit, P. 432.

(١٧) محمد عبد الله دراز : المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(١٨) محمد أحمد بيومى : علم الإجتماع الدينى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥ ص ٢ .

(19) James William, 1936: The Varieties of Religious Experience, The modern Library New York. P. 371.

(٢٠) محمد أحمد بيومى : المرجع السابق ص ٤ .

(21) Ibid , P . 371.

(٢٢) محمد أحمد بيومى : المرجع السابق ص ٤ .

(23) Dea, .1966, The Sociology of Religion, Prentice - Hall,INC. Englewood Cliffs, N. Jersey, P.24.

* ذكر لويس فارون Louis F. Faron أن العلاقات الإجتماعية فى Mapuche تتشكل فى الحقيقة من خلال مفاهيم التضاد أو المقابلة بين المقدس والمدنس ، والخير والشر ، والأسمى والأدنى واليمين واليسار . أنظر :

Faron, Louis : " Symbolic Values and Th Integration of Society among The Mapuche of Chile, in " Right & Left " by Rodney Ncdham, 1973, The University of Chicago Press, Chicago and London. 1973, P. 189: 195.

(24) - O, Dea, T, F., op. Cit, p. 20:21.

(25) - Spiro, M, : 1463, op. Cit, p.89.

** عبادة الله كما يفهمها دوركايم ، ما هى إلا عبادة خفية مقنعة للمجتمع ذاته .

See also, O Dea T, F., Op. Cit., P. 12 .

(26) Bayyumi Mohammed , 1981 , The Sociological Method of the study of religion Dar annahda al-Arabiya, Beirut, p 9.

*** أحيانا يطلق على الشامانية فى سيبريا الوحى والإلهام .

(27) Hiebert, Paul G .: 1976 , Op. Cit , P. 381.

**** لم نستعمل كلمة الكرامات ، لأنها فى المفهوم الإسلامى مقصورة على أهل الحق والصلاح وليست مجرد تعبير عن كل " خارق " أو عمل " غير مألوف " .

(28) Weber Max, 1964: The Theory of Social and Economic Organization , Edited with Introduction by Talcott Parsons, Collier-MacMillan Ltd , London, P. 358,359 .
(29) Ibid, P .365.

***** بمعنى أنها تختلف من شخص لآخر ومن وقت لآخر لدى الشخص الواحد ، تبعا لحاجاته ورغباته وظروفه فقيم الفرد وهو شيخ تختلف عن قيمه وهو كهل ... وعنها وهو غلام ... وهكذا .

(٣٠) فوزية دياب : القيم والعادات الإجتماعية ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٦ ، ص ٢١ .
(٣١) نفس المرجع السابق ، ص ٣٩ .
(32) Lapiere Richard T., 1954 : A Theory of Social control, MC Craw -Hill, New York, P. 135, 152.

****** من أمثلة القيم العامة لدى المصريين : أهمية الزواج ، سيادة الزوج على زوجته ، تفضيل الذكور على الإناث .

(33) Wallace F. C. Anthony : Op. Cit., P. 102.
(34) Ibid, P. 104 .
(35) Lexicon, 1981: Encyclopedia International Vol IS P. 479, Vol 15.
(36) Taylor B. Robert, 1973, Op. Cit., P. 359.
(٣٧) فاروق أحمد مصطفى : البناء الإجتماعي للطريقة الشاذلية في مصر ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
(38) Firth R., 1995, Human Types, Menton Books, N. Y. P. 150.
(39) Beatti J., 1968. Op. Cit., P. 238.
(40) Haviland, William A., 1978 : Cultural Anthropology, Second Edition, Holt Rinhart and WinsTon, New York, U.S.A. P. 505.
See: Trimingham Spencer, 1968: Op. Cit. P. 54.
(41) O'Dea F, Thomas, Op. Cit., P. 8.
(42) Chapple, D. Eliote and Carleton Coon Stevens : 1947, Principles of Anthropology Henry Holt and Compay, N. Y., P. 485.
(43) Keesing, Roger M., 1981, Op. Cit. P. 334.

(44) Chapple and Coon, Op. Cit., P. 489 .
and See: Anthony F. C. Wallace, 1966 : Op. Cit., P. 103 .

(45) Taylor, Robert, B. 1980, Op. Cit., P. 201, 202 .

(46) Parsons, Talcott., 1949, Op. Cit., P. 436 .

(٤٧) أحمد الخشاب : دراسات أنثروبولوجية دارالمعارف ، مصر ، ١٩٧٠ ، ص ٤٨١ .

(48) See: A. R. Radclif - Brown, Op. Cit., P. 72 .
See: Parrons Talcot., Op. Cit., P. 72.
See: Taylar, Robert B., 1980, Op. Cit., P.201, 202 .
أنظر : أحمد الخشاب ، المرجع السابق ، ص ٤٨١ .
: محمد عاطف غيث ، المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .
: فاروق إسماعيل : المرجع السابق ، ١٩٨٠ ، ص١٦٩

(٤٩) فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ١٩٨١ ، ص ٣٣ .

(٥٠) إدوارد وليم لين : المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم . ترجمة عدلى طاهر نور ، الطبعة الثانية ، ، دار النشر للجامعات المصرية القاهرة سنة ١٩٧٥ ، ص ٣٨٥ .

(٥١) علياء شكرى : التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية ، سلسلة علم الإجتماع المعاصر ، الكتاب الرابع والعشرون ، الطبعة الأولى ، دار الجيل للطباعة ، سنة ١٩٧٩ ، ص ٢٦٨ .

(٥٢) محمد الجوهرى : علم الفلكلور: دراسة المعتقدات الشعبية الجزء الثانى الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٨٠ ، ص ١٠٢ : ١٠٤ .

(٥٣) نفس المرجع السابق ، ص ١٠٤ : ١٠٦ .

(٥٤) فاروق إسماعيل : المرجع السابق ، ١٩٨٥ ، ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥٥) محمد الجوهرى : المرجع السابق ، ص ٨٠ .

(٥٦) سورة الإنسان ، الآية ٧ .

(٥٧) نفس المرجع السابق ، ص ٧٨ ، ٨٣ .

(58) Keesing, Roger M., 1981, Op. Cit., P. 335.

(59) Bayyumi Mohammed Ahamed M., 1981, Op. Cit., P.13.

(٦٠) فاروق إسماعيل : المرجع السابق ، ١٩٨٥ ، ص ٩ .

(٦١) مصطفى الخشاب : المرجع السابق ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤٤ .

(٦٢) سلوى على سليم : المرجع السابق ، ص ١٩٠ .
(٦٣) فاروق إسماعيل : نفس المرجع السابق ، ١٩٨٥ ، ص١٣ .
(٦٤) محمد أحمد بيومى ، نفس المرجع السابق ، ص٤٧٦ .
(65) Robert, Keith A., 1984, Op. Cit., P. 54.
(66) Ibid, P. 50.
(67) Ibid, P. 56.
See: O'Dea, Thomas F ., Op . Cit ., P .17 .
(68) Taylor, Robert B., 1973, Op. Cit., P. 397.
(69) Taylor, Robert B., 1973, Op. Cit., P.124, 125.
أنظر : سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص١٧٠ .
(70) Parsons Talcott, " Motivation of Religious Believe and Behaviour " In Religion, Culture and Society, by Louis Scheider, 1964, John Wily & Sons Inc. New York. pp. 164, 167.
See: Haviland, William A., Op. Cit., P. 34.
See: Wallace, Anthony F. C., Op. Cit., P. 34.
(71) O'Dea , Thomas F., Op. Cit., P. 14 .
(72) Robert Keith A., Op. Cit., P. 58.
(73) Ibid, P. 59.
(٧٤) محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ، ص٩٠ .
*******وهذه الوظيفة ليست مقصودة فى الحقيقة من قواد الدين أنفسهم .
(75) O'Dea, Thomas F., Op .Cit., P. 59 .
See: O'Dea, Thomas F., Op. Cit., P.14 .
See: Robert, Keith A., OP. Cit., P. 60.
(76) Haviland William A., Op. Cit. P. 350.
(٧٧) عامر النجار : التصوف النفسى ، المرجع السابق ، ص ٤٦٦ .
(٧٨) سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ١٨٣ .
أنظر : سامية خشاب ، المرجع السابق ، ص ١٠٩ .
: سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ١٨٤ .
: فاروق إسماعيل ، المرجع السابق ، ١٩٨ ، ص ١٧١ .
: مصطفى الخشاب ، المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

(79) Taylor Robert B., 1973, Op. Cit., P. 398.
See : Taylor Robert B., 1969, Op. Cit., P. 125.
: Wallac, Anthony F. C., Op. Cit., p. 26.
: O'Dea, Thomas F., Op. Cit., P. 112 .

(٨٠) محمد عبد الله دراز : المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .
أنظر : قاسم بن صلاح الدين الخاتى الحلبى : السير والسلوك إلى ملك الملوك ، صححه وحققه محمد عبد الشافعى ، دار الطبع والنشر القاهرة ، ص ٨ .

(٨١) أحمد أبو زيد : البناء الإجتماعى مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الثانى الأنساق ، المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(82) Scott John Paul, " Science and Social Control " In Control and Social Change, By John Paul Scott and Sarah F. Scott, The University of Chicago Press, Chicago. P. 3,7.
See : William G. Goode, 1978, The Celebration of Heroes : Prestige as Social Control System, California University Press, Brkly Los Angeles, P. 2.
See : Taylor Robert B., 1969, Op. Cit., P.100, 111.
أنظر : سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٨٣) أحمد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص٤٤٤ ، ٤٢٤ .

(٨٤) سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص١٧٧ .
أنظر : ماكيفر ويدج ، المرجع السابق ، ص٣٣٨ .
See : Trimingham, Spencer , 1968 , The Influence of Islam upon Africa , Longmans Green And Co, London .

(٨٥) هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، المرجع السابق ، ص ١١٨ .

(٨٦) هنرى برجسون ، المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(87) Malinowski, Bronislaw, 1954, Magic, Science and Rligion, Doubleday & Company . New York, p. 19.
See : Parsons, Talcott, 1964, Op. Cit., P. 165.
See :Johnstone, Ronald L., 1975, Religion and Society In interaction, Prentice-Hall. Englewood Cliffs, N. J. P. 24
See : Hammond , B. Peter, 1975, Cultural Anthropology, Second Edition MacMillian Publishing Co., New York , P. 307.

See : Hoeble, E.Adamson, weaver Thomas, 1979, Anthropology and the human Experience, Fith Edition, Mc Craw-Hill P. 554.

أنظر : سير جيمس فريزر ، الغصن الذهنى ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

أنظر : محمد أحمد بيومى ، المرجع السابق ، ص ٤٣١ ، ٤٣٢ .

(88) Hoebel, E. Adamson, Weaver Thomas, Op. Cit., P. 554.

(89) Malinowsky, Bronislaw, Op. Cit., P. 19.

(90) Beatti, John, 1968, Op. Cit. P. 66.

أنظر : سير جيمس فريزر ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

(91) Johnstone, Ronald L., Op. Cit., P. 23.

(92) Robert, Keith A., Op. Cit., P. 67.

(٩٣) هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، ص ١٦١ .

(٩٤) سير جيمس فريزر : المرجع السابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(95) Beattie, J., Op. cit., p. 220.

(٩٦) سير جيمس فريزر : المرجع السابق ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(97) Beattie, J., Op. cit., P. 220.

(٩٨) هنرى برجسون ، المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٩٩) أحمد الخشاب ، دراسات أنثروبولوجية ، المرجع السابق ، ص ٤٨٣ ، ٤٨٤ .

(١٠٠) هنرى برجسون ، المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

(١٠١) أحمد أبو زيد : تايلور ، المرجع السابق ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

(١٠٢) هنرى برجسون ، نفس المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

(١٠٣) حديث صحيح : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ على جبل أحد فقال :هذا أحد جبل يحبنا ونحبه . أخرجه مسلم والترمذى . وقال أهل العلم لايكون الحب إلا عن مدرك له معرفة ونوع من الحياة .
أنظر : ابن رجب الحنبلى ، من علماء القرن الثامن الهجرى ، جامع العلوم والحكم ، الطبعة الأولى ، دار الريان ، ١٩٨٧ ، ص٥٣٦ .

(١٠٤) سورة الإسراء آية ٤٤ .

(105) Heibert paul G., 1979, Op. Cit., P. 381.

(106) Hoebel Adamson E., Thomas Weaver, Op. Cit., p. 538.
See : Taylor Robert B., 1973, Op. Cit., P. 409.

(107) Marett R. R.,. 1914, The Threshold of Rligion, Second dition, Methuen & Co. Ltd. London, P. 104,105.
See : Hobel Adamson E., Thomas Weaver, Op. Cit., P. 539.

(108) Taylor Robert B., 1973, Op. Cit., P. 391.

(109) Taylor Robert B., 1969, Op. Cit., P. 120.
See: Taylor Robert B., 1973 ,Op. Cit., P. 392.
See: Keesing, Roger M. Op. Cit., P. 335.
See: Malinowski, Bronislaw, Op. Cit., P. 77.

(110) Hoebel Adamson E., Thomas Weaver, Op. Cit., P. 537.

(111) Marett R. R., Op. Cit., P. 110.
See: Hoebel Adamson E., Thomas Weaver, Op. Cit., P. 556 .
See: Wallac, Anthony F. C., Op. Cit., P. 61.
See: Marett R. R., Op. Cit., P. 99.

(١١٢) سير جيمس فريزر : المرجع السابق ، ص١٣٠ .

(١١٣) هنرى برجسون ، المرجع السابق ، ص٢٠٠ .

(١١٤) هنرى برجسون ، المرجع السابق كلام المترجمان ، ص١١.

(١١٥) نفس المرجع السابق ، ص١٠ .

(١١٦) نفس المرجع السابق ، ص٥٠.

(١١٧) زكريا إبراهيم : برجسون . دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٦ ص٢٠١ .
أنظر : هنرى برجسون : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

الفصل الثالث
التصوف والطرق الصوفية

تعريف التصوف :

لم يسبق أن دار جدال ونقاش حول موضوع بقدر مادار حول التصوف والطرق الصوفية ، ففى البداية وقع خلاف كبير حول التصوف كلفظ وأصله ومصدره واشتقاقه ، وقد حاول المهتمون بالتصوف من العرب والمستشرقين الوصول الى المعنى الأصلى له ، فقيل انه اشتقاق من الصوف ، وقيل انه من الصفاء ، والبعض اعتبره نسبة الى أهل الصفة ، والبعض الآخر قال انه نسبة الى الصف الأول ، ونحن نميل الى ما ذهب اليه ابو القاسم القشيرى اذ قال أن اسم التصوف لم يشهد له من حيث العربية قياس أو اشتقاق والأظهر فيه أنه لقب .

واننا فى هذا البحث لسنا بصدد الاهتمام بالتصوف كلفظ وانمانقصر اهتمامنا على التصوف كمفهوم باعتباره تجربة روحية من خلال التعرف على خصائصه ومبادئه وأهدافه ووظائفه التى تعمل على حفظ كيانه وهيكله كظاهرة اجتماعية حية لعبت ادوارا خطيرة فى حياة المجتمع الاسلامى ولا تزال تلعب دورها حتى الآن .

وقد أجمع الصوفية فى كل العصور على أن تجاربهم الروحية أمور تستعصى على الوصف وتعلو على التعبير فلم يحاولوا ان يضعوا لها تفسيراً أو تعليلاً ، وانما وصفوا ما أدركوه أو شاهدوه بأنها امور وجدانية ذوقية لا تفى اللغة بالتعبير عنها أو ترجمتها بالألفاظ ، ولكن هذا لم يقف حائلاً دون محاولة بعضهم وضع تعريفات للتصوف من حيث هو حياة روحية خاصة ، والصوفى من حيث كونه انسانا يحيا هذه الحياة .

وبالنظر الى التعريفات التى وضعت للتصوف نجد أنها لا تعد ولا تحصى لذلك سوف نكتفى هنا بذكر أشهر هذه التعريفات لالقاء الضوء على التصوف كمضمون ومنها قول سهل التسترى : ان التصوف ليس رسماً ولا علماً ولكنه خلق . وقال السرى السقطى : التصوف تمام الأدب[1] . وقال أبو محمد الجريرى : التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل

خلق دنى . وقال الكتانى : التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء . وقال الشبلى : التصوف الانقطاع عن الخلق والاتصال بالحق[٢] . وسئل سمنون عن التصوف فقال : ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء . وقال معروف الكرخى : التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق . وقال عمرو بن عثمان المكى : التصوف أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى فى الوقت[٣] . وقال الجنيد : التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك به[٤] . وقال الجيلانى : التصوف هو الصدق مع الحق وحسن الخلق مع الخلق[٥] .

ويتضح من هذه التعريفات أنها شخصية وليدة تجارب ذاتية ومن ثم تختلف من صوفى لآخر ، لذلك تكمن قيمة هذه التعريفات فيها مجتمعة فهى بمثابة الأجزاء التى يتألف منها البناء الكلى للتصوف كمضمون .

وقد تم تصنيف تعريفات التصوف الى ثلاث مجالات : مجال يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق ومجال يربطه بالنسك وصور العبادات ، وينصب الاهتمام فى هذا المجال على الجانب العملى المتمثل فى الطقوس والشعائر الدينية مع تحقيق جوهرها الروحى الحيوى ، والمجال الثالث يربط التصوف بالمعرفة والمشاهدة ، وهو يولى عناية فائقة بالجانب النفسى والعقلى فى التصوف[٦] .

ومن التعريفات المختلفة للتصوف يتضح اتصال التصوف - باعتباره مجالا للحياة الروحية - اتصالا وثيقا بمختلف العلوم كالأخلاق والنفس والفلسفة والاجتماع .

وكان للجانب الأخلاقى فى تعريف التصوف النصيب الأكبر من اهتمام المتصوفة وغيرهم من الباحثين . وقد شاع هذا الاتجاه فى الشرق والغرب قديما وحديثا حتى وصف التصوف بأنه علم للأخلاق وقد اضاف البعض بأنه أيضا علم للنفس ، اذ هو اشد ما يكون لمعرفى النفس التى تصدر عنها الأخلاق وذلك أن ارتباط التصوف بالمعرفة والمشاهدة ورؤية القلب وانفتاح البصيرة جعله ذا علاقة وثيقة بالتجربة النفسية[٧] فالتصوف هو علم الرياضات النفسية والمواجيد القلبية والأحكام الباطنية[٨] حتى أطلق البعض على الصوفية أطباء النفوس ومرشدى الأخلاق . وقال أحمد محمود صبحى : اننا لن نجانب الحق اذا قلنا أن التحليل النفسى قد استعار من التصوف بعض وسائله فى التقويم والعلاج[٩] .

وعلى الرغم من أهمية الاتجاهين الأخلاقى والنفسى فى تعريف التصوف الا أنهما لا يعبران عن مفهوم التصوف تعبيرا دقيقا مما جعل البعض يطلق عليه

الفلسفة الروحية فى الاسلام من حيث أنه فلسفة للحقائق الالهيـة بجـانب كونـه علما للنفس الانسانية والاخلاق الدينية(١٠) . كمـا قـال التفتـازانى أن التصـوف فلسفة حياة تهدف الى الترقى بـالنفس الانسـانية أخلاقياً(١١) . وأعطـى البعـض للتصوف مجالا اوسع باعتبـاره طريقـة حيـاة لعديـد مـن النـاس بمـا تشـمله هـذه الطريقة من فكر وسلوك وعاطفة(١٢) .

وقد عرف عن الصوفية أنهم قوم اجتماعيون هدفهم بناء حياة سـعيدة للفـرد فـى الدنيا والآخرة وطريقهم فى ذلك العمـل الصـالح ، وقـال ابراهيـم الدسـوقى فـى هـذا النطاق لا يكتمل مقام الصوفى حتى يكون محباً لجميـع النـاس مشـفقاً عليهـم ، سـاتراً لعوراتهم فالتصوف يهدف الى اقامة مجتمع أخلاقى يسوده المحبة والسعادة والخير(١٣) .

ومما تقدم ذكره يتضح مدى اتسع مجـال التصـوف وبالتـالى صعوبـة الوصـول الى تعريف شامل يمكن أن يطلق على التصوف كمضمون ، فالتصوف ينصرف الى عديد من المعانى وان كانت جميعها لا تختلف فى الغاية الا أنها تتنوع تنوعاً كبـيراً ، ويرجـع هذا التنوع الى ما سبق ذكره من كون التجربة الصوفية تجربة شخصية ذاتية .

وكل هذه المعانى على اختلافها تندرج تحت المفهوم الشائع لدى االمتصوفـة وهو المتمثل فى مقام الاحسان وهو المقام الثالث فى الحديث الشهير* عـن عمـر رضى الله تعالى عنه عندما أتى جبريل ليعلمهم دينهم وسـأل رسـول الله صلـى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان والاحسان وقال عن الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ، وفى هذا المقام يتضح التصوف واسسـه ومنهجـه وهدفـه المتمثـل فـى التقـوى والاخـلاص ومراقبـة النفـس ومحاسـبتها والصدق والورع والمشاهدة والمعرفة ... الخ .

ولما كان من الصعب وضع تعريف جامع مانع للتصوف ، فسوف نتناولـه فـى هذا البحث من خلال معانيه الرئيسية التى تتمثل فى كونـه طريقـة للقـوم مسـلكهم فيها المجاهدة والرياضة لتحقيق (الترقى الأخلاقى) الذى به ترقـى الـروح مـن مقـام لمقام حتى تصل الى مقام التوحيد والمعرفة والمشاهدة - الـذى يتـم ذوقـا لا حسـاً أو عقلاً - وهذا هو هدف الصوفية ، فمـن يسـير فـى الطريـق دون الوصـول الى هـذا الهدف لم يكن صوفيا فالصوفى هو الذى صفا وصفـاه الله عـن الاخـلاق المذمومـة وتخلق بالاخلاق المحمودة ، حتى أحبه الله وحفظـه فـى جميـع حركاتـه وسـكناته ، ووفقه للقيام بأداء عباداته ، وأطلعه على أسراره ، وخصه بطوالع أنواره(١٤) .

وقال ذو النون المصرى : علامة العارف الصوفى ثلاثة : لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقد باطنا من العلم ينقد عليه ظاهرا من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله تعالى(١٥) .

وفى تعريف الصوفى توصل ابن سينا الى تعريف جامع شامل عندما حاول أن يفرق بين الزاهد والعابد والعارف ويقصد بالأخير الصوفى ، فقال : ان الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، والعابد هو المواظب على القيام بالعبادات من صلاة وصيام وقيام وغيرها أما العارف فهو ذلك الانسان المنصرف بفكره الى الله مستديما لشروق نور الحق فى سره . واالنتيجة التى توصل اليها ابن سينا هى اجتماع الزهد والعبادة فى التصوف وليس وجود التصوف فى الزهد أو العبادة وحدهما ، فكل صوفى زاهد وعابد ، وليس كل زاهد أو عابد صوفى(١٦) فالتصوف اسم جامع لمعانى عديدة كالفقر والزهد والنسك والعبادة وغيرها من المعانى التى تندرج تحت التصوف كمفهوم . والتصوف كعلم يختلف عن بقية العلوم لأنه ليس له نهاية لأن المقصود ليس له غاية فهو اشارات وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء . وهو علم الفتوح بفتح الله تعالى به على قلوب أوليائه فى فهم كلامه ما شاء كيف شاء ، وكرم الله وعطاؤه ليس له نهاية(١٧) .

ومما سبق يتضح مدى صعوبة الوصول لمفهوم يلقى الضوء على التصوف ويوفيه حقه من كافة الجوانب لذلك آثرنا ان نعرض لأهم الخصائص التى نرى أنها تمكن أن تساعد فى التوصل لتعريف التصوف وقد اتفق كل من : توفيق الطويل والتفتازانى ومقداد يالجن وسامية الخشاب على أن أهم خصائص التصوف تندرج تحت خمس عناصر هى :

١ - الترقى الأخلاقى .
٢ - الفناء فى الحقيقة المطلقة .
٣ - العرفان الذوقى المباشر .
٤ - الطمأنينة والسعادة .
٥ - الرمزية فى التعبير .

وهذه العناصر تمثل أهدافا للتصوف أكثر من كونها سمات وخصائص مميزة للتصوف ، لذلك يمكننا أن نضيف الى هذه العناصر عنصرين جوهريين مميزين

لهما اهمية كبيرة لالقاء الضوء على التصوف وهما :

١ - الارادة : وهى أول منزلة القاصدين وبدء طريق السالكين[١٨] وحقيقتها ترك ما جرت عليه العادة ، وتحقيق نهوض القلب فى طلب الحق سبحانه وتعالى وترك ما سواه[١٩] .

٢ - الحب الروحى : وهو أساس جوهرى فى طريق الصوفية ، وقد ذكر زكى مبارك أنه لم يرز كلمة شغلت الصوفية كما شغلتهم كلمة الحب ، فالتصوف لا يصلح الا بفضل الحب ، فالحب هو الأول والآخر فى حياة أولئك الناس .

وأغلب الظن انهم يبدأون حياتهم بالحب الحسى ثم يترقون الى الحب الروحى[٢٠] . والحب من أوثق عرى الايمان وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما ، فالحب شرط ضرورى من شروط الايمان[٢١] . والمعرفة المباشرة له وهى المعرفة الروحية التى هى قمة الطريق الصوفى هى التى توصل الانسان الى الحب الالهى الحقيقى الذى هو مصدر للحب البشر وحب كل الفضائل الانسانية التى يهدف اليه الصوفى ، فالمعرفة والحب هما هدفا التصوف النهائى[٢٢] .

ومن ثم يبدو فى جلاء أهمية الارادة والحب كعنصرين اساسيين فى التصوف مما حدا بنا عند التحدث عن التصوف وتعريفه وخصائصه أن نشير اليهما باعتباهما من الخصائص والسمات المميزة للتصوف ومن المقومات الأساسية والضرورية للصوفى فى سلوكه الطريق الى الله سبحانه وتعالى .

بعد استقراء هذه التعريفات وتبين مدى قصور أى منها منفردة عن استيعاب التصوف نرى صعوبة وضع تعريف محدد له ، لذلك آثرنا أن تحدد سماته وخصائصه والصفات المميزة لأهله (قوم الصوفية) بغرض التعرف على ما يتحلون به من أخلاق وآداب وقيم وعلى أنماط حياتهم المختلفة ، وهذه السمات والخصائص هى كل اهتمامنا سواء أطلقت عليها اسم التصوف أو الاحسان أو الحياة الروحية أو علم الأخلاق أو فقه القلوب أو غير ذلك من المسميات التى أطلقت عليها والتى لا تغير شيئا من حقيقتها .

ونرى أن مفهوم التصوف أشمل وأعم من أن يطلق عليه احدى هذه المسميات اذ انه يشملها جميعا بين طياته .

وعلى الرغم مما تقدم ذكره فاننا سوف نتناول التصوف فى هذا البحث باعتباره مجالا لممارسة الحياة الروحية لأن الحياة الروحية اطار يشمل أغلب ما تهدف اليه هذه التسميات من أغراض ومعانى .

نشأة التصوف :

ان أى ظاهرة اجتماعية لا يتسنى فهمها الا فى ضوء الظروف السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة التى أهلت لنشوء هذه الظاهرة وتطورها ، ومن ثم كان اهتمام العلماء العرب المسلمين والمستشرقين بتحديد العوامل التى كانت وراء نشأة التصوف (ولكثرة ما شاب التصوف من عناصر غريبة عن الاسلام منها الهندى والفارسي واليوناني والمسيحى ، فقد أدى ذلك الى اعتقاد البعض من العرب والمستشرقين أن نشأة التصوف ومصدره يرجع الى هذه العناصر الدخيلة على الاسلام وغيرها من العوامل الخارجية بعيدة الصلة عن الاسلام . والحقيقة أن تاريخ التصوف فى الاسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الاسلام نفسه ، ومظهر من مظاهره وما أحاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب ، وليس شيئا أجتلب من الخارج دون أن يكون له صلة بالدين الاسلامى وروحه وتعاليم[٢٣] .

وفى البداية وقبل التحدث عن عوامل نشأة التصوف يجدر بنا أن نفرق بين التصوف كفكرة ومضمون ، وبين التصوف كظاهرة عامة ، اذ أن التصوف كفكرة نشأ مع نشأة الانسان والاستدلال على هذا لا يتأتى بالاستناد الى نصوص ، لأن نشأة الانسان كانت قبل الكتابة والتسجيل ، ولكن من البديهى أن الانسان منذ نشأته يتطلع الى معرفة الغيب . والى استشراف عالم ما وراء الطبيعة بل والى الاتصال بهذا العالم عن طريق الوسيلة الصحيحة لهذا الاتصال[٢٤] .

واذا نظرنا فيما كان يركن اليه رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم من العزلة والخلوة والتأمل فى الكون ووازنا بين هذه الحال وأحوال الزهاد والعباد الذين ظهروا فيما بعد وعرفوا باسم الصوفية تبين لنا فى يسر وجلاء وجه الشبه بين حياة النبى صلى الله عليه وسلم وحياة الصوفية ، فحياة الصوفية هى اهداء بحياة االرسول صلى الله عليه وسلم ، ويمكن أن نرجع طريقة هؤلاء القوم وما تشتمل عليه من رياضات ومجاهدات ، ومن اذواق ومواجيد ، وماتنتهى اليه من

كشف للحقائق ومعرفة الدقائق الى مصدرها الأول وهى الحياة الروحية الخاصة التى كان يحيها رسول الله صلى الله عليه وسلم والتى تجرد فيها من كل شىء فانكشف له فيها وجه الحق فى كل شئ[٢٥] .

اما التصوف كظاهرة عامة فقد ظهر بصورة ملموسة فى أواخر القرن الثانى الهجرى واستمر فى النمو والانتشار خلال القرن الثالث الهجرى . ورأى أبو العلا عقيقى (ان التصوف جاء نتيجة خروج الاسلام من حدود البيئة الصحراوية التى نشأ فيه ، وامتزاج تعاليمه بتعاليم وأديان الأمم التى نشر فيها ضوءه ، تلك الأمم التى كانت على حظ كبير من الفلسفة والعلم والحياة الروحية العميقة ، فاالتصوف فى حقيقته وليد تاريخ الاسلام الدينى والسياسى والعقلى والاجتماعى وليس وليد الاسلام وحده[٢٦] .

وقد أرجع ابن خلدون التصوف الى الاتجاه الذى ساد فى القرن الثانى وما بعده من الاقبال على الدنيا والانغماس فى ملذاتها مما دعا الى نشوء اتجاه مضاد لهذا الاتجاه تمثل فى العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاة ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة ، وعرف أصحاب هذا الاتجاه بالصوفية والمتصوفة [٢٧] .

وقبل تحديد بعض العوامل المؤثرة التى أدت الى نشأة التصوف نود أن ننوه الى أن هذه العوامل اختلف العلماء فيها اختلافاً كبيراً ، فقد رأى المستشرق نيكلسون أن التصوف الاسلامى نشأ عن نزعة الزهد التى سادت القرن الاول الهجرى فى المجتمع الاسلامى نتيجة عاملين هما المبالغة فى الشعور بالخطيئة والخوف الشديد من العقاب فى الآخرة[٢٨] . وهذان العاملان أطلق عليهما مقداد يالجن الحياة الروحية كعامل هام من عوامل نشأة التصوف .

أما الظروف السياسية التى كانت وراء نشأة التصوف فهى اتساع رقعة الدولة الاسلامية ، ودخول كثير من العادات والتقاليد الغريبة عن الاسلام ، وتخلى المسلمون تدريجيا عن كثير من أمور الدين ، والتكاسل عن أداء الفرائض والعبادات مع الاقبال على الملذات والترف والنعيم ، وشيوع مجالس الخمر والغناء وكثرة أماكن اللهو ، مما كان له أكبر الأثر على وجود تفاوت كبير بين طبقات الأمة ، تفاوت بين الغنى والفقير وبين الحكام والرعية نتج عنه شعور أفراد الشعب بفارق كبير فيما بينهم وبين حكامهم ، خاصة حين أصبحت الخلافة وراثية محصورة فى

اسرة واحدة . وقد ادى ذلك الى انبعاث دعوة تدعو الى محبة ا لله بكل ما تحمله من معنى وتذكر بعذاب القبر وعذاب الآخرة ، فظهرت طائفة زاهدة متبتلة متفقهة كرد فعل للترف والنعيم والبذخ الذى ساد فى ذلك الوقت[٢٩] .

ومن الظروف السياسية ايضا الفتنة الداخلية التى بدأت مع مقتل الخليفة عثمان بن عفان ، وقيام الحروب الاهلية بين أنصار على وأنصار معاوية ، واستشعار بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية ، فآثروا أن يقفوا بين الفرق المتنازعة موقف الحياد ، ولعلهم فعلوا ذلك ايثارا للسلامة وابتعادا عن الفتنة وحبا فى حياة العزلة[٣٠] .

لذلك فاضطراب الاحوال السياسية فى ذلك العصر كان من شأنه ايثار بعض المسلمين لحياة العزلة والعبادة تورعا وابتعادا عن الانغماس فى الفتنة السياسية ، وذلك بالاضافة الى أن حياة المسلمين الاجتماعية فى بعض العصور خاصة فى العصر الأموى أصابها تغيير كبير عما كانت عليه فى عهد الرسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة وغنموا من وراء هذا الفتح غنائم كثيرة فبدأ الثراء يظهر فى المجتمع الاسلامى مقترنا بحياة الترف وما يستتبعه من انحرافات ، ومن هنا وجد بعض المسلمين الأتقياء أن من واجبهم دعوة الناس الى الزهد والورع وعدم الانغماس فى الشهوات ومن أمثلة الدعاة الصحابى أبو ذر الغفارى الذى انتقد حياة الأمويين المترفة وأساليبهم فى الحكم[٣١] .

ومما تقدم ذكره يتضح دور العوامل السياسية والاجتماعية فى ظهور الفرق الصوفية فقد كانت هذه العوامل دافعا قويا لفرار بعض المسلمين بدينهم للتعبد فى عزلة عن الناس ، مما ادى الى اعتزال البعض الحياة الاجتماعية والانزواء للعبادة فى الزوايا المخصصة لذلك والظروف الاقتصادية بشكليها سواء كانت فقرا أو غنى تعد من عوامل نشأة التصوف ولا غرو فالانسان فى حالة الغنى يتنازعه خوف من الانغماس فى الملذات ، وحسرة من الندم على الدخول فيها .

كما كانت للظروف الاقتصادية آثار اخرى على نشأة التصوف لاسيما عندما يرى المعدم المال والنعمة فى يد غيره يشعر بالحرمان ومن ثم يلجا الى التصوف محدثا نفسه أنه وان كان قد حرم من نعيم الدنيا فعليه بنعيم الآخرة بالاضافة الى أن ازدهار الحياة المادية فى المجتمع لا يحول دون تصوف البعض

كما نرى ذلك فيعصرنا اذ يختار كثير من الناس الحياة الصوفية على الرغم من سعة الحال ووفرة المال وتمتعهم بملذات الحياة[٣٢] .

وفى ضوء ما سبق ذكره يتبين لنا ان لكل عامل من العوامل الآنفة الذكر دوره الهام فى نشأة التصوف ، كما يتضح أن أهمية هذه العوامل تكمن فى تأثيرها مجتمعة وليس فى أثر كل منها على حدة ، لذلك يجانبنا الصواب اذا حاولنا أن نرجع نشأة التصوف الى عامل واحد من هذه العوامل ، فنشأته ترجع الى الظروف البيئية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى أهلت لنشوئه وتطوره .

نشأة الطرق الصوفية وتنوعها :

الطريقة فى النظم الاجتماعية هى تجسيد المنهج فى المجال الدينى على شكل تنظيم هرمى لأتباع ذلك المنهج تحت توجيه واشراف رائد ملهم ، يدين له أتباعه بالتعظيم والتبعية الفكرية والروحية ، ومن اشهرها فى الثقافة الاسلامية الطرق الصوفية التى تعد بمثابة مدارس فكرية تجمع بين أتباعها اوراد ومنهج وأساليب تعبدية يصعد عن طريقها المريد على سلم المقامات والأحوال[٣٣] .

ومنذ منتصف القرن الثالث الهجرى بدأ الصوفية ينتظمون فى طوائف وطرق ولكل طريقة نظامها الخاص االذى يلتزم به أفرادها ، وكان قوام هذه الطرق جماعة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد يوجههم ويبصرهم على الوجه الذى يحقق لهم كمال العلم والعمل ، ومن اوائل هذه الطرق " السقطية " نسبة الى السرى السقطى ، " الجنيدية " نسبة الى الجنيد و " النورية " نسبة إلى أبى الحسين النورى[٣٤] .

وشهد القرن الخامس الهجرى عدة طرق صوفية لاتزال تمتد فروعها الى يومنا هذا فى كل بقاع العالم الاسلامى ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الطريقة " الجيلانية " او " القادرية " نسبة الى عبد القادر الجيلانى وكان شعاره " الفقيه من عمل بفقهه " والطريقة " الرفاعية " التى انتشرت فى مصر وشمال افريقيا وكان شعارها " الفناء فى محبة الله " والطريقة " الأحمدية " نسبة الى أحمد البدوى وشعارها " التصوف جهاد وعبادة " والطريقة " البرهامية " نسبة الى ابراهيم الدسوقى اللقب بعالم الأولياء والطريقة " الشاذلية " نسبة الى أبى الحسن الشاذلى وتعرف طريقته بالمنهج الوسيط والصراط المستقيم[٣٥] .

فالتعدد والاختلاف بين الطرق لا يمس الهدف ... وانما يقتصر على اختلاف الأساليب والمناهج والوسائل التى يتم بها الوصول الى تحقيق الهدف . ويرجع ذلك الاختلاف الى تعدد الوسائل فى عبادة الله عز وجل من ناحية واختلاف الطبائع البشرية من ناحية أخرى ... فيجد كل مريد ما يلائم حاجاته وطاقته ويناسب وقته ومزاجه ويتفق وبيئته(٣٦) ففى تعدد الطرق وتنوعها واختلافها فائدة للمريد حيث يختار الطريقة التى تناسبه وتوائم طبعه ، وبعد الاختيار يكون الالتزام بمنهج الطريقة التى اختارها ' وذكر ابن زروق فى هذا الشأن أن : " فى اختلاف المسالك راحة للسالك "(٣٨) .

وقال الله تعالى ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾(٣٩) فيسر الوصول اليه بسبل شتى . وقد وضع عبد الحليم محمود ومحمد زكى ابراهيم صورة رمزية لتوضيح تعدد الطرق فقالا "اننا لو تصورنا دائرة ذات مركز وكان المركز هو الهدف والغاية والطرق فى الخطوط الداخلية التى تصل ما بين خط الدائرة ونقطة المركز فكيفما كان اتجاه نقطة البداية ولا خلاف فى النهاية(٣٩) .

وترتيبا على اختلاف المناهج والأساليب تختلف الأذكار والأوراد والأحزاب التى يرددها المريدون سواء فى مجلسهم أو فيما بينهم وبين أنفسهم ، وقد شبه التفتازانى الطرق بالمدارس التى تتحد فى غايتها من حيث التعليم الروحى وتختلف فى وسائلها العملية باختلاف المعلم والمربى الذى يجتهد فى وضع اساليب وسبل خاصة بما يتناسب وخبرتها العملية ونظرته الشخصية لما هو افعل وأجدى لتلاميذه(٤٠) . ومن هذا التشبيه يتضح أن الأسس والقواعد الرئيسية واحدة لدى مختلف المعلمين فى العام الدراسى الواحد ، كذلك لدى مختلف المشايخ والمريدين فى المرحلة الواحدة ، فالاختلاف لا يكون الا فى المجال المصرح أو المسموح فيه بالاجتهاد ، وهو مجال الوسائل والأساليب المستخدمة لتحقيق الهدف المرجو كالأوراد والأحزاب والأذكار . والقول الشائع لدى الصوفية فى هذا الشأن " ان الطريق الى الله بعدد أنفاس البشر " .

فالصوفية وهبوا أنفسهم هادين الى الله مرشدين الناس الى أقوم السبل وأيسرها فى التقريب اليه كل بما يناسبه ويصلح له وذلك تأسيا برسول الله عليه الصلاة والسلام اذ كان يكلم الناس على قدر عقولهم ويأمر كل شخص بما يصلح له فمنهم من أمره بالانفاق ومنهم من أمره بالامساك ومنهم من أمره

بالكسب ومنهم من أمره بترك الكسب كأصحاب الصفة ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف أوضاع الناس وما يصلح لكل منهم ، أما فى مرتبة الدعوة فكان يعمم الدعوة[٤٢] .

وفى ضوء ما ذكر عن الطرق يمكن القول أن كل طريقة عبارة عن مجموعة أفراد من الصوفية يتبعون شيخ الطريقة ، ويخضعون لنظام دقيق فى السلوك الروحى ، ويحيون حياة جماعية يتخللها اجتماعات دورية فى مناسبات معينة ، ويعقدون مجالس للذكر والعلم بصورة منتظمة فى الزوايا والربط[٤٣] . فالطرق مدارس أخلاقية لتهذيب النفوس وترويضها عمليا على المجاهدة وطاعة الله وتقواه والبلوغ بها الى أقصى درجات المعرفة بغية الوصول الى الله سبحانه وتعالى . وهذا ما نتحدث عنه بتوسع فى الفصول القادمة فى ضوء الدراسة الميدانية لتى قمنا بها .

نشأة التصوف والطرق الصوفية فى المجتمع المغربى :

التصوف المغربى صورة حية ناطقة للتصوف الاسلامى عامة ولما تركته نظريات التصوف المغربية من آثار عميقة فى الفكر الصوفى الشرقى . وتاريخ الحركة الصوفية لا يشمل الجانب الثقافى والروحى فحسب بل يتجاوزه الى الجانب السياسى والاقتصادى والاجتماعى . وكذلك كان للتصوف المغربى أثر كبير فى توجيه وتغيير كافة أوجه الحياة[٤٤] .

وعلى الرغم من ظهور التصوف فى القرن الثانى الهجرى وانتشاره فى الشرق العربى الا أن المجتمع المغربى كان بمعزل عنه ولم يعرفه أهله كما عرفه اخوانهم المشارقة حتى أوائل القرن الخامس الهجرى أو قبله بقليل ، وذلك فى عهد المرابطين[٤٥] وقد نشأ التصوف فى المغرب مبنيا على الزهد والتقشف والنسك وحمل النفس على المجاهدة فى الطاعة والوقوف مع ظاهر الشرع دون تغلغل فى علوم المكاشفات والحقائق ، لذلك لم يحتدم فى المغرب فى ذلك العصر صراع بين المتفقهه والمتصوفة كما حدث فى الشرق من قبل ، لبعد التصوف المغربى عما يخالف ظاهر الشريعة من منظور الفقهاء . وفى منتصف القرن الخامس الهجرى دخلت بعض كتب التصوف للمغرب وفوجىء العلماء فى أواخر هذا القرن بكتاب احياء علوم الدين للامام الغزالى ، ووجدوا فيه الكثير مما لم يألفوه فثاروا عليه وأمروا باحراقه وتحريم قراءته وكان هذا الحادث

من أهم عوامل تدهور واضطراب وانحلال دولة المرابطين وانتشر الظلم والفجور ونشبت حروب وفتن ومعارك أهلية لم تهدأ الا باضمحلال دولة المرابطين وسقوطها على يد المهدى بن تورتى منشىء دولة الموحدين** .

الا أن هذا لم يمنع وجود بعض من شغف بقراءة هذا الكتاب مثل أبو الفضل النحوى الذى قال " وددت انى لم أنظر فى عمرى سوى هذا الكتاب "[٤٦] .

وقسم علال الفاسى زمن التصوف فى المغرب الى أربعة عصور العصر الأول يتمثل فى عهد أبى مدين والعصر الثانى من عند ابى مدين وعبد السلام بن بشيش فى اواخر القرن الخامس والسادس الى زمن الشاذلى فى القرن السابع الهجرى ، والعصر الثالث من زمن الشاذلى الى عهد الجزولى ، من القرن السابع الى القرن التاسع الهجرى والعصر الرابع والأخير من عهد الجزولى الى يومنا هذا من القرن التاسع الى الرابع عشر الهجرى[٤٧] .

وفى القرن الرابع عشر الميلادى ، أوائل القرن الثامن الهجرى مال التصوف الى الركود ثم بزغ فجأة فى حركة شعبية قادها أبو الحسن الشاذلى وفى القرن الخامس عشر الميلادى وأواخر القرن الثامن الهجرى اتخذ التصوف شكلا تنظيميا تمثل فى طرق أو طوائف كما يطلق عليها ، وأقام المتصوفة لأنفسهم " خلوات " من اجل العبادة الزائدة عن العبادات المفروضة ، ولم يقتصر هدفهم على العبادة وارشاد الأعضاء فى الممارسات الروحية ، وانما حرصوا على توفير حياة متكاملة بالولاء والاخلاص لقائد أو مرشد هذه الطريقة أو الطائفة[٤٨] .

وخلال ذلك القرن تم تلاصق بين معظم الزوايا فى المغرب والطريقة الناصرية وكانت الطريقة الناصرية فى هذه الفترة تمثل التنظيم القومى الأكثر أهمية[٤٩] . ولا نجد فى الأحداث بعد ذلك ما يهم دراستنا حتى اوائل القرن التاسع عشر الميلادى ، الثانى عشر والثالث عشر الهجرى اذ انبثقت فيه عديد من الطرق الصوفية كالقادرية والشاذلية والجزولية والرحمانية والتيجانية والدرقاوية والسنوسية بمجهودات بعض مشايخ الطرق واصبحت الطرق ملجأ عاما جماهيريا[٥٠] وتعد الشاذلية من أوائل الطرق التى أدخلت التصوف الى المغرب وكان مركزها مدينة بوبريت فى مراكش . ولقد كان من أبرز دعاتها العربى الدرقاوى (المتوفى ١٨٢٣) الذى بث فى مريديه حماسة شديدة امتدت الى المغرب الأوسط وكان للدرقاوية دور فعال فى مقاومة الغزو الفرنسى[٥١] .

ومنذ نشأة هذه الطرق أصبحت الزوايا الكبرى تحتل المقام الاول من اهتمام المريدين فهى فى آن واحد مساجد ومدارس وفنادق يأوى اليه عابر السبيل ، وهى مقر اقامة - كبير الطريقة - الشيخ المتلقى من الله البركة التى تمكنه من الاتيان بالكرامات . وينطلق من الزوايا فى كافة البلاد نواب الشيخ الذين يحملون تعاليمه وأوامره الى جماهير المتحمسين وهم الاخوان . والزوايا تزود الاخوان بمعرفة الطريقة والشعائر الدينية وخاصة الأوراد التى يذكرونها الى ما لاحد له ، والتى تمكنها من الارتقاء الى السعادة فى حياتهم الدنيا والآخرة(٥٢) .

فهذه الطرق تمثل مراكز وجماعات للدعوة الاسلامية ، وقد امتلأت بعديد من الدعاة الفاقهين الذين بلغوا قدرا كبيرا من العلم والمعرفة ، وقد انتشر هؤلاء الدعاة فى افريقيا وكان لهم دور واضح فى نشر الدعوة الاسلامية ومواجهة جماعات التبشير المسيحية ومقاومتها وفى مقاومة النفوذ الفرنسى والايطالى والأسباني المتسلط على المغرب العربى كله منذ ١٨٣٠ فى الجزائر و١٨٨١ فى تونس و١٩١١ فى طرابلس و١٩١٢ فى المغرب الأقصى . وقد صور أحمد توفيق المدنى فى كتابه (تاريخ الجزائر) دور هذه الطرق قائلا : " انها استطاعت أن تحفظ الاسلام فى هذه البلاد فى عصر الجهل والظلمات وعمل رجالها الكاملون الأولون على تأسيس الزوايا (الرباطات) وقاموا فيها بتعليم النشىء بث العلم فى صدور الرجال ولولا تلك الجهود التى بذلوها لما كنا نجد فى بلادنا مكانا للغة العربية ولا للعلوم الدينية فالزوايا الكبرى هى التى كونت فى هذه البلاد طبقة فاضلة من العلماء والفقهاء وحفظة القرآن الشريف وكانت واسطة فعلية فى نقل الاسلام الى بلاد فى أقاسى الجنوب والسودان(٥٣) .

وعرف الشعب المغربى باحترامه لأستاذ القرآن أو للشيخ المتقى ، اذ كان له قيمته التى لا ينافسه فيها أحد وكان له التقدير العظيم من منطلق تربيته للأبناء وتعليمه اياهم كثيرا من شئون دينهم وتحفيظهم القرآن الكريم . والحق أنه كان لأستاذ القرآن فى المغرب منزلة لا تدانيها منزلة زادها شعور الآباء بأنه يقاسمهم المسئولية بل ويكفيهم كثيرا من عناء التربية والتهذيب على الطريقة التى كانت متعارفا عليه بين الناس اذ ذاك . وكان الرجل يقول للأستاذ فى حق ابنه " أقتل وأنا أدفن " أى يعطيه حق التصرف فيه كيفما يشاء لا يرده سوى ضميره .

وهذا كان مدعى لقبول الشعب المغربى الخضوع التام والتسليم المطلق للشيخ (المرابط) . وتنشئة الشعب المغربى قامت أساسا على هذا المبدأ الذى يعطى للشيخ مطلق الحرية فى التصرف فى المريد ويفرض على المريد الطاعة التامة كالقول المشرقى المشهور " المريد فى يد الشيخ كالميت فى يد المغسل " الذى وجد قبولا وتأييدا كبيرا من قبل المغاربة .

وفى المغرب تعنى الزاوية*** " طريقة " أو تشير الى تجمع الاخوان كما تعرف فى أماكن أخرى بالمذهب الصوفى . فالزاوية هى الهيكل الاجتماعى للاخوان المعبر عن مذهبهم وهى الطريقة بما تشمله من طقوس يمارسها الاعضاء فى البناء الكلى والزاوية بهذا المعنى كما ذكر جرتس تؤهل لوجود حياة دينية اجتماعية متكاملة . فهى بمثابة البيت الأساسى للفرد حين الخروج من بيته ، لذا فالحياة الاجتماعية للزاوية تفوق الحياة الأسرية لما لها من وظائف دينية واقتصادية واجتماعية تتمثل فى المساعدات المختلفة (مادية - اجتماعية - صحية - تعليمية) وتقديم الهدايا والخدمات فى مختلف المناسبات ، وعلى سبيل المثال تتعهد الزاوية بكل ما هو متعلق بنفقات الدفن وتكاليف القبر الذى يكون فى أرض الزاوية لا فى المدافن العامة(٥٤) . والحقيقة التى لا يمكن انكارها ان بعض الزوايا لعبت دورا ايجابنا فى تنظيم المقاومة تجاه القوى الأجنبية (وان لم يكن نجاحها كنجاح الطريقة أو الزاوية السنوسية فى برقة)(٥٥) . كما سوف نوضح فى الفصل القادم .

ويطلق على الزوايا فى الشرق الرباط - أو الخانقاة - واستخدمت كلمة مرابط فى المجتمع المغربى علما على الأبناء الصالحين الذين رابط أسلافهم أو كانوا رؤساء زوايا على اعتبار استمرار الصفة عن طريق الوراثة ، اذ الغالب فى المجتمع المغربى وراثة الابن لمهنة أبيه وبركته وبذلك دخلت صفة " المرابطين " ومثلت الرتبة الثانية بعد آل البيت (٥٦) . وقد ارتضى سكان المغرب وشمال افريقيا وجود المرابطين - عدا اقلية أخرجوا مذهب المرابطين من الاسلام الرسمى**** - بل اعتمدوا عليهم لما لهم من قوة خارقة من أجل تحقيق مصلحة أو منفعة ما لأحد الأفراد(٥٧) . وهذا الأمر يعد أحد الأسباب الهامة وراء ملاءمة البناء القبلى لمجتمعات شمال افريقيا لتأسيس الزوايا والطرق الصوفية . واكد ذلك الدور الحيوى الذى لعبته الطرق فى المغرب ، فقد استطاعت أن تقضى على الحدود والفوارق السائدة فى المجتمع ، لذلك تزداد أهمية الطرق بازدياد تعقد علاقات المجتمع(٥٨) .

ولعل من أبرز نماذج التصوف المغربى رجلا تغلغلت مقالاته السيارة فى قرارة النفوس وطبعت التصوف المغربى بطابع خاص أفرغت فيه الحقيقة الصوفية فى قوالب شرعية وكل من روح التوكل وأسرار النفس فى أشكال مبسطة ، وذلك الرجل هو سيدى يوسف الفاسى الفهرى . ويمكن القول أن نظريات هذا الرجل الخلقية والنفسية والالهية تتركز فيها خلاصة النظريات المغربية فى هذا المجال . ومن نظرياته " أن الرجل يأخذ عن العلم الأدنى بهدف الارتقاء الى العالم الأعلى وذلك عندما يتمحص صدقه واخلاصه ، وتضمحل أنانيته فتنكشف فى باطنه حقائق ويختلج فى سره رقائق وتعرض له أحوال وجدانية لا تنضبط ولاترتبط بقانون ، وقد تسمو روحانية الصوفى فيتجرد من بشريته و يعيش فى التوحيد لأن الفناء هو اتحاد بلسان الحقيقة فقط وهذه الظواهر كلها ذوقية وجدانية لا يقدرها الا من يذوقها ، كالقول المعروف : من ذاق عرف ومن لم يذق فلا حرج اذا سلم واعترف " .

وقد تجلى أبرز مظهر للتصوف الحقيقى فى المغرب فى اقرار التسامح والسلام فى المجتمع ومد يد العون والمساعدة بالامدادات لتخفيف وطأة البؤس والألم . فهناك مذهب صوفى مغربى يرجع الفضل فى وضع أسسه ونشر دعوته لرجل من أهل القرن السادس - أبو العباس السبتى - وكانت دعوته لها الأثر الفعال فى تأسيس الزوايا فى مختلف أنحاء المغرب ، حيث كان يؤوى العجزة والفقراء والطلبة فيجدون الطعام والفراش . وقد تنافس الصوفية فى هذه المظاهر الاجتماعية والانسانية[٥٩] .

ومما تقدم ذكره تيضح دور التصوف فى الحياة الاجتماعية للمجتمع المغربى فى شتى جوانبها الدينية والسياسية والاقتصادية الاجتماعية ، كما كان له أثره الفعال على نشر الاسلام فى شمال افريقيا ونقله الى بلاد أقاصى الجنوب والسودان وكذلك كان بمثابة القوة الدافعة لمقاومة النفوذ الفرنسى والايطالى والأسبانى الذى واجه المغرب العربى . هذا بالاضافة الى دور التصوف فى حفظ الاسلام فى عصر الجهل والظلمات ، كما أن أهل التصوف عملوا على تعليم النشىء وبث العلم بصفة عامة ، والعلم الدينى بصفة خاصة ، فى صدور الناس . ومن ثم كانت الزوايا أو الرباطات بمثابة مجمعا لطلبة العلم وقراءة القرآن وتأدية العبادات كلصلاة والأذكار والأوراد والمأثورات من الأدعية .

وقد تأثرت الزوايا والطرق بالتغير الذى حدث فى المجتمع المغربى - خاصة فى فترة الاستعمار واستبداده - حيث غفل الناس عن التنشئة الدينية والاسلامية وكثر انشغالهم بالعمل ومعاشرة الأخلاء عن القيام بالواجبات الدينية . بل والكثر من ذلك صار أكثر الناس لا يصلون وربما صلى البعض بدون وضوء وقت الاضطرار حتى أصبح الناس عامة فى غفلة حتى المتدين منهم قبل الاستعمار(٦٠) .

وتحدث ليو أفريكانيوس Leo Africanus عن بعض الأمراض الاجتماعية التى أصابت فاس مركزا على سوء سلوك أراد الطرق الصوفية وانحرافهم عن مسارهم الأصيل حتى أصبحت الطرق وسيلة عيش لدى بعض الناس مستغلين المظهر الصوفى ستارا لنزواتهم وأهدافهم الدنيوية ، واصبح دور الصوفية ونشاطهم مقتصرا على الرقص والانشاد والغناء والموسيقى . وأضاف ليو أفريكانيوس أن هذا المظهر السيىء للتصوف لم يكن فى فاس وحدها أو المغرب فقط بل يمثل ظاهرة عامة هيمنت على بلاد الاسلام كلها (٦١) .

ومما تقدم يتضح أثر فترة الاستعمار***** ليس على التصوف فحسب بل على الحياة المغربية بكافة جوانبها (الدينية - الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية) والأكثر من ذلك أن هذا التغير الذى انتاب الشعب المغربى لم يقتصر على فترة الاستعمار بل امتد حتى الآن . فالواقع أن المغرب وان كانت قد حصلت على استقلالها سياسيا ، الا انها مازالت تخضع لتأثيرات فكرية ودينية واجتماعية للآن قد تفوق معنويا الأثر الذى كان خلال فترة الاستعمار ذاتها . وساعد على ذلك تعاون بعض الزوايا مع الاستعمار مما قضى على ثقة الشعب المغربى فى المشايخ وفى دور الزوايا الدينى والسياسى والاجتماعى . وقسم جلنر دور المشايخ أثناء الاحتلال الفرنسى الى ثلاث اتجاهات ، يتمثل الاتجاه الاول فى دور الزاوية فى المقاومة الحقيقية للاستعمار الفرنسى والاتجاه الثانى يتمثل فى دور المشايخ فى القيادة غير الشرعية للمقاومة بمحاولة قيادتها تدريجيا للوصول بها الى خضوع سلبى فى تعاون خفى مع الاتجاه الثالث الذى يتمثل فى منح المناطق المحتلة سلطة محلية يعمل من خلالها الاستعمار الفرنسى ومن ثم يتضح تعاون الاتجاهين الثانى والثالث فى العمل لأهداف سياسية ولكنها تتم فى الخفاء(٦٢) . وأجمع من تناولهم البحث من العلماء غير المنتمين للتصوف عند نظرتهم لموقف المشايخ والزوايا من الاستعمار الفرنسى أنهم تعاونوا مع الاستعمار مقابل تيسيرات مادية واجتماعية يتم تقديمها للمشايخ

والمريدين . وموقفنا من هذا يتفق مع رأى هنرى برجسون [٦٣] فى ان الصوفية الحقة لا تتفق والاستعمار لذل فهؤلاء المشايخ الذين تعاونوا مع الاستعمار بعيدين كل البعد عن التصوف بمفهومه الصحيح القائم على الكتاب والسنة والذى كان له دور حاسم فى نشر الاسلام والحفاظ عليه خاصة فى الأقاليم غير العربية (شمال افريقيا وآسيا)[٦٤] . فالتصوف قوة دينية لا يستهان بها ووسيلة كبرى من وسائل الاصلاح الاجتماعى والنهوض بالعلم الاسلامى دينيا وروحيا واجتماعيا[٦٥] .

لذلك قد يكون من بين مشايخ الطرق شيخ أو أكثر ليسوا من المتصوفة الحقيقيين بل ساقهم للتصوف اما عامل الوراثة الذى يفرض على الابن أو الأخ دور المشيخة دون أن يكون أهلا له واما الرغبة فى تأدية هذا الدور للتمتع بالشعور بالتميز والمكانة ومن ثم فالمجتمع المغربى انتهز فرصة تعاون أقلية من المشايخ مع الاستعمار لأغراض نفسية ذاتية خاصة بهم وأصدر حكمه من خلال هؤلاء الأقلية على كافة المشايخ بالمجتمع المغربى .

السلم الروحى :

لما كان الطريق الصوفى هو المعراج الى الله عز وجل فطرقه طرق علوية سماوية ليست سهلة هينة ، تأتى القلب من وجهين : من عين الجود ومن بذل المجهود . وفى هذا الطريق يعرج الصوفى من حال الى آخر مترقيا من مقام الى مقام فى السلم الروحى ، كل يسير حسب استعداده للعروج .

والأحوال والمقامات تصور لنا حياة الصوفية . والحال سمى حالا لتحوله والمقام مقاما لثبوته واستقراره ، وقد يكون الشىء بعينه حالا ثم يصير مقاما . وقد اتفق كل من ابن عجيبة والهجويرى والقشيرى فى تعريف الحال بأنه معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب من حزن أو بسط أو قبض وهكذا . . . أما المقام فمعناه مقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع الى الله عز وجل[٦٦] . كالتوبة والتوكل ، قال الله تعالى ﴿ وما منا الا له مقام معلوم ﴾ فالمقام من جملة الأعمال والحال من جملة الأفضال[٦٧] . وقد تداولت ألسنة الشيوخ أن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب والمكاسب محفوفة بالمواهب والمواهب محفوفة بالمكاسب ، فالأحوال ظاهرها موهبة وباطنها كسب والمقامات ظاهرها

كسب وباطنها موهبة(٦٨) ولا يرقى من مقام الى مقام آخر مالم يستوف ذلك المقام فمن لا قناعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم(٦٩) . ولا يلوح للعبد حال من مقام أعلى مما هو فيه الا وقد قرب ترقيته اليه فلا يزال العبد يترقى الى المقامات بزائد الأحوال ، ومن ثم يتضح تداخل المقامات والأحوال ، ولا تعرف فضيلة الا فيها حال ومقام ، فالزهد حال ومقام والتوكل حال ومقام ... وهكذا(٧٠) .

وقد اختلف كبار الصوفية فى عدد المقامات والأحوال وترتيبها ، والحقيقة التى نود أن ننوه اليها انه اذا كانت المقامات وليدة الأحوال والأحوال هى مواهب من الحق عز وجل وهذه المواهب لا تعد ولا تحصى ومن ثم لا نستطيع أن نحصى لها عددا فحاشى لله ان نحصى مواهبه عز وجل ، بل هذه الأحوال متصلة كما قال الغزالى بكلمات الله التى ينفذ البحر دون نفادها وتنفد أعداد الرمال دون أعدادها والله المنعم المعطى ****** .

السلطة الروحية :

ان التصوف كما ذكرها من قبل مجال لممارسة الحياة الروحية بما تشمله هذه الحياة من طرق وسبل علوية سماوية ليست سهلة هينة كالطرق والدروب الأرضية ، ومن ثم فمن يسلك هذه الطريقة فى حاجة الى خبير سبق له ان درس الطريق وسار فيه وسلكه وعرف مزالقه ومخاطره ، عرفه دراسة وعرفه ممارسة وعرفه ذوقا وعرفه حالاً وشعوراً فهو يرسمه لمن يريد السلوك ويقوده فيه مرحلة مرحلة الى ان ينتهى به الى القرب والوصول الى الله عز وجل ، والمبتدىء فى هذا الطريق يطلق عليه " المريد " بعد أخذ العهد من الشيخ ، والمريد من تتوفر لديه الارادة للمجاهدة فى الطريق . ولما كان التصوف علما للتربية الأخلاقية فهذا الموقف السلوكى الأخلاقى يتطلب وجود المربى والقدوة والمعلم والمرشد ، وقد أراد الله تعالى بأن يكون فى الأرض صاحب ومصحوب وتابع ومتبوع وشيخ ومريد ، فيقول الحق تبارك وتعالى ﴿ ولكل قوم هاد ﴾ مما يدل على أن قضية المعلم الهادى والدليل المرشد ضرورة لزومية ، لذلك أرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين ، ولو شاء لأنزل كتابا بغير نبى ، ولكنه لم ينزل كتابا الا ومعه نبيه ، وسنة الله فى خلقه منذ خلق آدم عليه السلام هذا الموقف

التعليمى فعلم آدم الأسماء كلها وجهله كالتلميذ مع المعلم والمريد مع الشيخ ثم جعل آدم الشيخ والملائكة تلاميذه حينما أنبأهم بأسمائهم ، ثم عندما انزل آدم الى الأرض بعث ا لله تعالى جبريل ليعلمه فأصبح جبريل الشيخ وأدم التلميذ(٧١) . وكان هذا الموقف نفسه مع سيدنا موسى والخضر عليه السلام ، ومع سيدنا محمد صلى ا لله عليه وسلم وجبريل عليه السلام عندما انزله بالوحى على قلبه صلى ا لله عليه وسلم وهو القادر ان يلهمه اياه الهاما وقد تعلم الصحابة من النبى صلى ا لله عليه وسلم وتعلم التابعون من الصحابة وتعلم تابعو التابعين من التابعين وهكذا(٧٢) .

ومؤدى ذلك أن لكل علم معلم ، ومن يشك فى ذلك يخالف الواقع والحس والمعنى والمعقول والمنقول ، وهل يمكن لانسان أن يقرأ القرآن قراءة صحيحة بغير موقف خبير ، وكذلك شأن جميع الصناعات والفنون والأديان(٧٣) فالمشايخ هم الطريق الى ا لله عز وجل والأدلاء عليه والباب الذى يدخل منه المريد .

وقد ورد فى الخبر عن رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم " والذى نفس محمد بيده لئن شئتم لاقسمن لكم أن أحب عباد ا لله تعالى الى ا لله الذين يحببون ا لله فى عباده ويحببون عباد ا لله الى ا لله ويمشون على الأرض بالنصيحة " .

وهذا الذى ذكره الرسول صلى ا لله عليه وسلم اطلق عليه السهروردى رتبة المشيخة لان الشيخ يحبب ا لله الى عباده ويحبب عباد ا لله الى ا لله . أما كون الشيخ يحبب ا لله الى عباده فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه ا لله تعالى(٧٤) ويقول القشيرى يجب على المريد أن يتأدب بشيخ فان لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا ، ويقول أبو على الدقاق الشجرة اذا نبتت بنفسها دون غارس فانها تورق ولكن لا تثمر ، كذلك المريد اذا لم يكن له شيخ فهو عابد هواه(٧٥) . فالشيخ هو المربى الدال على ا لله بأقواله وأفعاله وأحواله ، ولابد فى بلوغ الطريق الصوفى من التلقى عن المشايخ ، فالشيخ هو أبو الروح وأبو الروح أفضل من أبى الجسد ، لأن أبا الجسد سبب الوفاة وأبا الروح سبب الحياة(٧٦) .

وفى ضوء ما تقدم ذكره تتضح اهمية الشيخ فى الطرق الصوفية لما له من قوة التأثير والنفوذ القوى على أتباعه وفى كثير من الأحيان على أفراد المجتمع ، لأنه من أسس الطريق وآدابه احترام الشيخ وطاعته والتسليم التام له ليس فقط

فى الشئون الدينية بل فى الشئون الدنيوية ايضا ، ونتيجة للذلك يتدخل الشيخ فى كثير من الأمور التى تتعلق بأسرة المريد وأقاربه وجيرانه وأفراد مجتمعه ، مما كان له أثر كبير فى معرفة دور الشيخ فى الضبط الاجتماعى وذيوع شهرته فى هذا المجال مما حدا بكثير من أفراد المجتمع من غير المنتمين الى الطرق الصوفية الى اللجوء اليه لفض المنازعات القائمة بينهم والتدخل لحل المشكلات وازالة أسبابها والقضاء على عوامل التشاحن والتباغض فى حالة وجودها بينهم . فالشيخ قدوة لمريديه ومعروف بين الناس بأنه المرشد والمعلم والمربى والمصلح والقائد والداعى والعارف الذى يجب اتباعه والاقتداء به والامتثال لنصائحه .

الغيبيات :

التصوف فى جوهره هو الفهم الواعى للدين والعمل به على شكل عبادات وسلوك يمارسها المسلم مع نفسه ومع غيره ، ومن ثم تتجلى الحياة الروحية المتزنة التى قوامها الايمان والعمل كما أن التصوف علم فقه المعرفة واساسه اصلاح القلوب ، وقمته المعرفة فى محيط ما وراء الطبيعة ، فوظيفة العقل معرفة الطبيعة ووظيفة القلب معرفة ما وراءها من غيبيات ، فالقلب شطر الايمان الأعظم وبه تحل المشاكل التى لا طاقة للعقل أو العلم المادى بحلها كالقضاء والقدر وحقائق ما بعد الموت ، فنطاق هذه المعرفة ليس العقل أو الحس ، بل هو نور يقذفه الله فى قلب عبده الذى طهر قلبه وزكاه ، فيتم له الكشف والشهود والالهام الصادق محكوما بالكتاب والسنة(٧٧) .

وقد اعتبر الغزالى الرؤية الصادقة دليلا قاطعا على أن هناك معرفة ليس مرجعها الحس او العقل وبها ينكشف الغيب ، واذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل فى اليقظة فلا يقارق النوم اليقظة الا فى ركود الحواس .

وقال الله سبحانه وتعالى ﴿ لهم البشرى فى الحياة الدنيا ﴾ وقيل البشرى هى الرؤيا الحسنة يراها المرء أو ترى له وقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : " ان من أمتى محدثين ومعلمين ومكلمين وان عمر منهم " والمحدث هو الملهم والملهم هو الذى انكشف له الحق فى قلبه .

وأطلق ابن خلدون على هذه الغيبيات اسم الفتح الالهى والعلوم اللدنية والمواهب الربانية .

وهذه العلوم والمواهب كرامات من عند الله تعالى ، فمن أدركته العناية الالهية وهبه الكشف والالهام ، وهما أداتان لادراك العلم الباطن ومحلهما القلب وسبيلهما الذوق ، فاذا كان القلب فارغا من علائق الحواس والشهوات أشرف فيه نور النبوة بالحال دون المقام(٧٨) .

وأجمع أئمة التصوف على ان الكرامة " فعل مناقض للعادة فى ايام التكليف وهى تظهر على عبد تخصيصا له وتفضيلا ، وقد تحصل باختياره ودعائه ، وقد تكون بغير اختياره فى بعض الأوقات(٧٩) .

والكرامة علامة صدق الولى ، وهى عون له على طاعة الله عز وجل ودليلا على حسن استقامته وصدق دعواه(٨٠) . وفى الفرق بين الكرامات والمعجزات ورد أن :

الكرامات تكون للأولياء والمعجزات تكون للأنبياء . وسر المعجزة الاظهار ، وسر الكرامة الكتمان . وثمرة المعجزة تعود على الغير ، والكرامة خاصة بصاحبها . وصاحب المعجزة يقطع بأن هذه معجزة ، والولى لا يستطيع ان يقطع بأن هذه كرامة(٨١) . ولا يكون للولى معجزة لان من شرط المعجزة اقتران دعوى النبوة بها ، والمعجزة لم تكن معجزة لذاتها وانما لاقترانها بالنبوة(٨٢) .

والكرامة نوعان : كرامة ظاهرة وأخرى باطنة :

أما الظاهرة فهى التى يراها الغير وقد تعود ثمرتها عليه وهى كما سبق القول علامة على صدق الولى وعون له على طاعته ودالة على صدق دعواه . أما الكرامة الباطنة فهى التى لا يراها سوى الولى ذاته وهى خاصة به ومقوية ليقينه وعليه سترها واخفاؤها .

ومما تقدم ذكره يتبين أننا آثرنا فى هذا الفصل أن تعرض لبعض التعاريف التى ذكرت عن التصوف لالقاء الضوء عليه وعلى خصائصه ، مع عرض موجز لنشاة التصوف والطرق الصوفية فى المجتمع المصرى والمجتمع المغربى للتعرف على مدى التأثير الثقافى على التصوف فى مجتمعى الدراسة ، وما هى أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين المجتمعين فى مفهوم التصوف كممارسة ومنهج الطريق الصوفى . كما آثرنا التحدث عن بعض المقومات الأساسية وثيقة الصلة بالطريق الصوفى كالسلم الروحى والسلطة الروحية والغيبيات التى كانت نبراسا لنا فى تحليل ومناقشة المادة الميدانية .

هوامش ومراجع الفصل الثالث

(١) علي سالم عمار : أبو الحسن الشاذلي ، الجزء الأول ، ص ٣ .
(٢) مقداد يلجن : فلسفة الحياة الروحية : الطبعة الأولى ، ص ٧٢ .
(٣) أبي نصر السراج الطوسي : اللمع وحققه وقدم له وخرج أحاديثة عبد الحليم ومحمود وطه عبد الباقي سرور ، ص ٤٥ .
(٤) ابي القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ، الطبعة الثانية ، ص ١٣٨ .
(٥) عبد القادر الجيلاني الحسني : الغنية الجزء الثاني الطبعة الثالثة ، ص ١٦٠ .
(٦) محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهباً ، ص ٤ .
(٧) نفس المرجع السابق ، ص ٧ .
(٨) محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الاسلام ، الطبعة الثانية ، ص ١٧ .
(٩) أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ، ص ٢٥٠ .
(١٠) زكريا الأنصاري : الفتوحات الالهية في نفع أرواح الذوات الانسانية ، ص ٤ .
(١١) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل الى التصوف الاسلامي ، ص ١٠ .
(١٢) محمد كمال جعفر : المرجع السابق ، ص ٥ .
(١٣) عبد الحفيظ فرغلي على القرني : التصوف والحياة العصرية ، ص ٣٠ .
(١٤) أبي القاسم القشيري : الرسالى القشيرية ، ص ٢٠ .
(١٥) أبي نصر الراسج الطوسي : ص ٦١ .
(١٦) محمد كمال جعفر : المرجع السابق ، ص ٦ .
(١٧) أبي نصر السراج الطوسي ، ص ٣٧ .
(١٨) أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني : معراج التشوف الى حقائق التصوف ، ص ٣٤ .
(١٩) عبد القادر الجيلاني الحسني ، ص ١٥٨ .
(٢٠) زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ، ص ٢٢٨ .
(٢١) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، ص ٥٠ .
(22) Hava-Lazaruus -Yafeh: Op. Cit. PP. 173.

(٢٣) أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ، ص ٥٧ .
(٢٤) عبد الحليم محمود ، ص ٢٤٢ .
(٢٥) محمد مصطفى حلمى ، ص ١٦ .
(٢٦) أبو العلا عفيفى ، ص ٥٨ .
(٢٧) عبد الرحمن بن خلدون : مقدمة بن خلدون ، ص ٧٨ .
(٢٨) مقداد يالجن ، ص ٧٨ .
(٢٩) عبد الحفيظ فرغلى على القرنى : التصوف والحياة العصرية ، ص ٤٦ .
(٣٠) مقداد بالجن ، ص ٧٩ .
(٣١) سامية مصطفى الخشاب ، ص ٧٢ ، ٧٣ .
(٣٢) مقداد يالجن ، ص ٧٩ .
(٣٣) نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين : معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٣٦٨ .
(٣٤) محمد مصطفى حلمى ، ص ١٣٤ .
(٣٥) نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين ، ص ٣٦٨ .
(٣٦) محمد زكى ابراهيم : أصول الوصول ، ص ١١٦ .
(٣٧) عامر النجار ، ص ٩٤ .
(٣٨) أبو العباس أحمد بن أحمد محمد زروق : قواعد التصوف ، ص ٣٤ .
(٣٩) سورة العنكبوت آية ٦٩ .
(٤٠) عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال ، المرجع السابق ، ص ٢٥١ .
(٤١) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .
(٤٢) السهروردى : المرجع السابق ، ص ٣٧٦ .
(٤٣) عامر النجار : المرجع السابق ، ص ٩٢ .
(٤٤) عبد العزيز بن عبد الله : الصوفية فى المغرب ، مجلة العربى العدد ٢٤٨ ص ١٠٤ .
(45) Mackenn, A. M. Mohammed, P. 477.

** كان لدولة الموحدين عناية كبيرة بالدين الاسلامى وتطبيق شعائره ، فعلى سيل المثال تم بالفعل حالات قتل لتاركى الصلاة فى أوقاتها ، وهذا يدل على عناية دولة الموحدين بتطبيق الشريعة الاسلامية

(٤٦) عبد الله التليدى : المرجع السابق ص ٣١ - ٣٢ .
(٤٧) علال الفاسى : التصوف الاسلامى فى المغـرب : بمجلة الثقافة المغربيـة ، ص ٣٨ .
(48) Trimingham , Spencer, 1968, Op. Cit. p.
(49) Morsy, Magli, P. 61.
(٥٠) شارل اندرى جوليان : المرجع السابق ص ٢٥ .
(٥١) أنور الجندى : الفكر والثقافة المعاصرة فى شمال افريقيا ، ص ٥١ .
(٥٢) شارل أندرى جوليان ، ص ٢٦ .
(٥٣) أنور الجندى ، ص ٥١ .
*** قد تكون الزاوية مهجعا او جزء من حجرة ، وخاصة فى المسجد ، او هى مكان منعزل للصلاة وقد تكون أكبر من ذلك .
(54) Clifford Geertz, 1979, Op. Cit., P.
(55) Morsy, Magli, P. 63.
(٥٦) علال الفاسى : التصوف الاسلامى فى المغرب ، المرجع السابق ، ص ٣٨ .
**** ومصطلح الاسلام الرسمى أو غير الرسمى كثيرا مـا يستخدمه المستشـرقون الا أن الدين الاسلامى حقيقة لا يوجد به اسلام رسمى أو غـير رسمـى فالاسـلام هـو الاسـلام بمـا يحويـه مـن شريعة وعقـائد ومعـاملات وعبـادات وممارسـات وأخلاق .
(57) Eickelman, F. Date, 1981, The middle east an anthropological opproach, P. 229.
(58) Morsy, Magli, op. Cit. P. 61.
(٥٩) عبد العزيز بن عبد الله ، المرجع السابق ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .
(٦٠) التهامى الوزانى : الزاوية ، الجزء الاول ، ص ٢٦ .
(٦١) على فهمى خشيم : أحمد زروق والزروقية ، ص ١٥ .
***** فترة الاستعمار لفرنسى على المغرب منذ ١٩١٢ الى ١٩٥٦ .
(62) Gellner, Ernest, Op. Cit., P. 156.
(٦٣) هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ١٩٤٥ ص ٢٧٩ .
(64) Trimingham, Spencer, 1971. Op. Cit. P. 9.
(٦٥) محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان ، المرجع السابق ، ص ٧٨٧ .

(٦٦) أبى نصر السراج الطوسى : المرجع السابق ، ص ٦٥ .
(٦٧) الهجويرى ، ص ٤٠٩ .
(٦٨) أبى حامد محمد بن محمد الغزالى : احياء علوم الدين ، ص ٢٢٨ .
(٦٩) أبى القسم القشيرى ، ص ٣٤ .
(٧٠) ابى حامد محمد بن محمد الغزالى ، ص ٢٢٨ .
****** صنف الطوسى فى كتابه " اللمع " : المقامات سبع وهم التوبة والورع والز والفقر والصبر والتوكل والرضا .
وقال السهروردى فى كتابه " عوارف المعارف " أن المقامات عشر وهم التوبة والورع والزهد والصبر والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا .
(٧١) عبد القادر الجيلانى الحسنى : الغنية ، ص ١٦٥ .
(٧٢) أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق ، ص ٣٩ .
(٧٣) محمد زكى ابراهيم : التصوف الاسلامى بعض ما له وما عليه (رسالة ابجدية التصوف) ، ص ١٩ .
(٧٤) السهروردى ، ص ٨٠ .
(٧٥) أبى القاسم القشيرى ، ص ١٩٩ .
(٧٦) محمد توفيق البكرى : رسالة فى الكلام عن نشأة التصوف والصوفية وأعمالهم ، ص ٣٥ .
(٧٧) السيد ابراهيم الخليل بن على الشاذلى : المرجع معالم المشروع والممنوع من ممارسات التصوف والمعاصر ، ص ٦١ .
(٧٨) على سالم عمار : ابو الحسن الشاذلى ، ص ١٨٠ .
(٧٩) ابو القاسم القشيرى : ص ١٧٤ .
(٨٠) مصطفى عبد الرازق " التصوف " دائرة المعارف الاسلامية ، ص ٣٤٨ .
(٨١) الهجويرى ، ص ٤٥٤ .
(٨٢) ابو االقاسم القشيرى ، ص ١٧٤ .

الفصل الرابع
مفهومات ومبادىء الطريقة فى مجتمعى الدراسة

- التصوف فى كل من مصر والمغرب .
- الأشراف والأولياء والبركة .
- مبادىء الطريقة فى مجتمعى الدراسة .

مفهومات ومبادىء الطريقة

التصوف فى مصر والمغرب :

إذا كان من الصعب تعريف المفهومات الأساسية تعريفا دقيقا كما قال ايفانز بريتشارد[1] ، إلا أن آراء العلماء تتفق على ضرورة توافر عناصر معينة فى التعريفات ، بالإضافة الى إحتوائها على خصائص مميزة للظاهرة أو المفهوم قيد التعريف . وإن جاز ذلك على تعريف المفهومات الأساسية فى مجال العلوم الإجتماعية فهو بالأحرى ينطبق على تعريف التصوف الذى أثار جدالاً ونقاشا واسعا وحادا حول طبيعته وحقيقته وطبيعة الطرق الصوفية ودورها الاجتماعى .

والحقيقة كما ذكرنا من قبل – أننا لسنا بصدد معالجة " التصوف " أو الوقوف عند تحديد مفهوم دقيق له ، وإنما نهتم بالتصوف كتجربة روحية حياتية ، واستبيان خصائصه ومبادئه وأهدافه ووظائفه . الأمر الذى يستدعى التعرف على مفهوم التصوف لدى المتصوفة أنفسهم من ناحية ، ولدى غير المتصوفة من ناحية ، فى مجتمعى الدراسة ، من ناحية أخرى . فالتصوف كظاهرة أنشأت التأييد والمعارضة ، يتطلب فى دراستنا معرفة حدود وأبعاد ما يؤيده المتصوف نفسه وما يعترض عليه ، وكذلك ما يؤيده المجتمع وما يعترض عليه . فوجهة نظر المتصوفة أنفسهم فيما يمارسونه ، ومعناه الاجتماعى لديهم ، له الأهمية الأولى عند الباحث الانثربولوجى ، إذ منها يتضح تفكيرهم ومعتقداتهم ، وإتجاهاتهم وقيمهم ، ومدى تفاعلهم مع البيئة المحيطة وما يسودها من فكر وكتابات .

وقد أتضح بالبحث أنه يمكن النظر إلى تصوف اليوم من منطلقين : يتمثل الأول فى الجانب الأخلاقى السلوكى ، والثانى فى الجانب المعرفى الكشفى . والجانب الأول هو الأكثر وضوحا لدى من طبقت عليهم الدراسة ، وقد أطلق عليه البعض الجانب الكسبى القائم على الإستعداد الفطرى لتلقى الأخلاق والسعى نحو الكمال الخلقى بإستخدام الإرادة وأكدت الدراسة أن أصحاب هذا الجانب مالو إلى تعريف التصوف من خلال الوسائل المستخدمة فى تحقيقه . وليس من خلال الغايات ، وهذا الجانب السلوكى من التصوف يطلق عليه الكثيرون مصطلح " التصوف السنى " وهو الجانب الذى ترى الباحثة أنه جدير بسعى الكافة إليه اتباعا لتعاليم القرآن والسنة . وبذلك يكون فرض عين[2] على

كل مسلم السعى نحو الكمال الخلقى ، وهو الذى جعل سعيد حوى يتحدث عن التصوف كعلم يحتاجه كل فرد ويسع كل الناس[٣] . وهو فى الوقت نفسه ما يطلق عليه " الطريقة " : أى المنهج الذى يتبعه المريد لتحقيق الكمال الذى هو ثمرة الجانب الأخلاقى . ويجمل تعريف التصوف يضم بين طياته الأقسام الثلاثة المتمثلة فى الشريعة والطريقة والحقيقة : فالشريعة أن تعبده ، والطريقة أن تقصده ، والحقيقة أن تشهده . أما الجانب الثانى فهو " المعرفى " ويمثل الجانب الأعلى فى التصوف ، وهو ثمرة الجانب الأول . والظاهر من الدراسة الميدانية أن أهل الطريقة المعاصرين قلما يلتفتوا إلى هذا الجانب فى تعريفاتهم . وهذا مرجعه إما خروجه عن نطاق أبعادهم الفكرية ، وإما لعدم أمكانهم الوصول إليه على أيدى مشايخهم المعاصرين . وهذا الجانب يغلب عليه الموهبة أو " العطاء الألهى " ، وأطلق عليه البعض " التصوف الفلسفى " ويمثله عندهم أبن العربى الخاتمى وأبن سيرين والحلاج . وقليل ممن تناولهم البحث عرفوا التصوف من هذا المنطلق أى من حيث غايته وهدفه . وترى الباحثة أن هذا الجانب فى حقيقته يمثل الجانب الخاص الذى يجعل التصوف فرض كفاية وليس فرض عين ، وهذا ما أكده أحمد زروق حين ذكر أن التصوف طريق فردى ومنهج شخصى مقصور فى الغالب على الخاصة وليس فكرة عامة[٤] .

وما من شك أن الجانب الأخلاقى من التصوف هو بداية الطريق ، والجانب المعرفى منه إنما هو ثمرة ونهاية الرحلة كلها* . ومن ثم فمن المعروف والشائع وجوب أن يمر السالك فى النظام الأخلاقى حتى يصل الى الجانب المعرفى الكشفى ، هذا بإستثناء قلائل من فئة أولئك الذين يجتبيهم ا لله فيعبروا إلى الجانب المعرفى دون المرور بالأخلاقى بمجاهدة ، وقد قال ا لله تعالى ﴿ **ا لله يجتبى من يشاء ويهدى إليه من ينيب** ﴾[٦] . وهؤلاء المجتبون الذين هم دعاة من غير أهل الطريقة ولايخضعوا لنظامها ليسوا محل اهتمامنا هنا فى هذه الدراسة القائمة أساسا على دراسة الجانب السلوكى المتمثل فى الانتقال من بداية الجانب الأخلاقى إلى نهايته التى قد تكون بداية الجانب المعرفى ومن هذا المنطلق يتضح أن التصوف بعضه موهبة وبعضه إكتساب ، ولو كان كله إكتسابا لأمكن أن يكون الكل صوفية بمجرد تنفيذ الأفراد لتعاليمهم بجهدهم الخاص ، وهذا ما هو مفتقد فى الحقيقة .

وتبين من الدراسة الميدانية أن التصوف كتعريف يتضمن الوسيلة والغاية معا أو الطريقة والحقيقة . " فالتصوف من حيث كونه تصفية النفس يمثل الوسيلة ، ومن حيث كونه قرب ومشاهدة يمثل الغاية والهدف "(٧) .

ورأت الباحثة أنه فى حالة عدم وضوح الغاية أو الهدف جاء تعريفهم للتصوف بإعتباره مجموعة غايات صغرى هى فى الغالب تمثل الوسائل ، مما يجعلنا نشير على بعد آخر يعلو هذين الجانبين ويؤثر فيهما وهو الرغبة فى الكمال** – الذى يكمن فى بلوغه تحقيق المعرفة – أو ما يطلق عليه البعض تحقيق السمو أو التفوق على المجتمع بل يمكن أن نقول أنها بمثابة الوظيفة الخفية لغالبية الأهداف الجزئية سواء أتخذت شكل الذكر والإنشاد أو محبة الشيخ والإخوان والشعور بالتميز والخصوصية للانتماء لجماعة دينية أو طريقة صوفية على الأخص . وقد يكون ذلك وراء شعور المتصوف بالتميز عن غيره ممن حرموا الانتماء للطرق ، كما لاحظنا ذلك مع عدد كبير ممن تناولهم البحث . وإن كان هذا المعنى قد أتضح من ضمنيا من إجابتهم عن ضرورة التصوف وأهميّته ، فرأى نصفهم تقريبا أن التصوف ضرورة للفرد ، وهذا يدل على شعورهم بالتميز تجاه غير المنتمين للطرق . ورأى النصف الآخر أن التصوف للخاصة وليس للعامة ، وبهذا المعنى يتميزون عن غيرهم بهذا الأمر السامى بإعتباره هبة من الله عز وجل أختصهم بها دون سواهم .

وعلى الرغم من حرصهم على إظهار الحياد تجاه الطرق الأخرى ومحاولة نفى تعصبهم لطريقتهم ، إلا أن الباحثة تتفق مع حسن الشرقاوى(٨) فى ملاحظة تعصب المريدين بمجرد ذكر سلبيات الطرق ، وخاصة إذا وجهت الى طريقتهم . ومن العبارات المتداولة التى تنم عن ذلك " مجذوبنا صاحى " أى ليس لديهم فى الطريق الشاذلى من يأخذه الحال باللاوعى تماما لفترات قد تصل إلى سنوات ، وهؤلاء يطلق عليهم مصطلح " المجذوبين " وكذلك القول الشهير : " من وجد مشربا خيرا من مشربنا فليتفضل " دليلا على الثقة فى أن مشربهم أفضل المشارب ، كما يقرون جميعا بوجود الطبل والزمر فى الموالد فى الطرق ، عدا الشاذلية ، التى يفخرون بأنها خالية من البدع التى تؤخذ على بقية الطرق .

وشعور التميز والاختلاف بين الطرق فى المناهج والسبل مع الإتفاق فى الهدف استنادا إلى الآية الكريمة : ﴿ **والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين** ﴾(٩) . والذى نراه أن اختلاف المناهج ناتج عن إختلاف

المشايخ وذاتية التجربة الصوفية . وتفصح آيات القرآن الكريم أن هناك عددا ضخما من التوجيهات التى هى من قبيل الأمر أو الفرض أرشد الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم إلى كيفية أدائها كالصلاة والصيام والزكاة والحج وما إلى ذلك ، وهناك توجيهات أخرى تركت دون تحديد الكيفية من حيث الشكل والزمان والمكان مما يدل على وجود حرية لدى المؤمنين فى إختيار ما يناسبهم منها بما يتناسب وحال كل منهم ، ولكن هذا لاينفى أن لها صفة الأمر التوجيهى فى الأداء . وما يفعله الصوفية يتمثل فى تحديد ما يناسب كل مريد تبعا لتركيبه النفسى والعقلى – من قبل علمهم وتجاربهم فى هذا المجال بقصد التحقق بهذه الأوامر التوجيهية على مستواها الأعلى فى المدى البعيد . ومن ثم فلا جدال فى أن ما يفعله الصوفية هو من قبيل الفرض من حيث الأمر التوجيهى ، وإن الإختلاف فى المناهج والأساليب راجع ألى عدم تحديد القرآن والسنة لمنهاج محدد على الخصوص . وعلى الرغم من ذلك فإن الصوفية يتميزون بوحدة الطابع لموقفهم من الحياة والإنسان ، مما يدل على صدق التجربة(١٠) . وأثبتت الدراسة الميدانية تأكيد ذلك بأن الإختلاف بين الطرفين راجع إلى المناهج التى تتفق مع كل مريد تبعا لشخصيته وحاله وطبيعته وهكذا ... ويقولون فى ذلك " لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق " وإن كان " كل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ملتمس " وهذا هو الاختلاف الذى يحمل فى طياته التشابه الكبير القائم على الاتفاق على الهدف من ناحية وعلى السند أو السلسلة من ناحية أخرى .

ورأى حسن الشرقاوى أن قيام الباحث بمحاولة تحديد الباعث من السلوك الصوفى أو تفهما كاملا أمر صعب للغاية نظرا لأن لكل سلوك ظاهر سلوكا آخر يختفى وراءه . لذلك رأى ضرورة تحليل أجوبة المريدين بالرجوع إلى مصادرها الخفية التى هى وراء دخولهم الطريق . وإن كانت الباحثة رأت الصعوبة تكمن فى كون الحقيقة الصوفية واسعة الأبعاد عميقة المفاهيم بما يتناسب مع المستوى الإدراكى للأفراد أو المريدين ، بالإضافة إلى أختلاف الغايات والأهداف تبعا لحال ومقام المريد وترقيه فى الطريق .

وهذا فى الوقت نفسه أدى إلى تعدد تعريفات التصوف التى يشير كل منها ليس فقط إلى جانب معين وزاوية خاصة فى النظر إليه ، بل يشير أيضا إلى أحوال

الأفراد الروحية والعقلية . وأكدت الدراسة هذه الحقيقة موضحة أن اختلاف مفاهيم الأفراد إنما هو تعبير عن مواقفهم الجزئية فى إطار الظاهرة الكلية ، مما يدل على صعوبة وضع تعريف جامع مانع للتصوف كظاهرة أو كنسق .

أما من تناولهم البحث فى المجتمع المغربى فجاءت تعريفاتهم للتصوف على أنه الزهد . فالسمة المميزة لموقفهم الفكرى - سواء كانوا منتمين للطريق الصوفى أم محبين فقط - ربطهم دائما بين التصوف والزهد ، عدا أقلية رأت وجود فرق بين المفهومين مؤداه أن التصوف أعلى من الزهد وأن الزهد جزء من التصوف . ونجد صدى لهذا الإتجاه العام لدى علال الفاسى الذى تحدث عن التصوف من ناحية كونه الزهد ، وأستند فى ذلك إلى حياة الرسول صلى ا لله عليه وسلم واعتكافه بغار حراء وكذلك إلى الخلفاء الراشدين والصحابة من حيث كون حياتهم حياة الزهاد الذين جاهدوا بأنفسهم وأموالهم فى سبيل ا لله(١١) .

وكذلك حين حاول التهامى الوزانى التعبير عن تجربة الصوفية فى كتابه الشهير " الزاوية " فوصفها بأنها حياة الرهابنية*** والانقطاع للعبادة والتفرغ لله عز وجل(١٢) ، مما يدل على عمومية هذا الاتجاه فى المجتمع المغربى . وأظهرت الدراسة الميدانية أن نظرة المجتمع هذه للتصوف بهذا المفهوم ترجع الى التأثر بكتابات الغزالى وتجربته الذاتية ومنهجه الصوفى القائم على الخلوة والزهد والانقطاع للعبادة مما أضفى على التصوف المغربى الطابع الفردى الذى هو أشبه بشكل التصوف فى مصر فى عصوره الأولى ، إذ كان يميل إلى كونه ظاهرة نسبية فردية أكثر من كونه ظاهرة إجتماعية(١٣) .

والزهد فى حقيقته لايعنى الانقطاع للعبادة وترك الحياة الدنيا ، فالزاهد صاحب " نظرة خاصة للحياة " فهو يعيش فى الحياة الدنيا تماما كغيره إلا أن نظرته للأمور الدنيوية تختلف عن غيره فهى من منطلق حاله مع ا لله وزهده فى الدنيا . فيجوز للزاهد أن يعمل وأن يكد ويكسب إلا أنه لايكون كغيره مشغولا بالمال من أجل ا لله وليس من أجل المال . كذلك الصوفى يختلف عن غيره فى أمر جوهرى هو صدق التوجه إلى ا لله فى كل أفعاله وأقواله فيكون ا لله هدفه على الدوام ، يعمل فى سبيله ومن أجله : يأكل من أجل ا لله ، ينام من أجل ا لله ... الخ . فهو يقوم بجميع مهامه الدنيوية إلا أنه يؤديها ليس إشباع حاجاته الذاتية بل يؤديها من منطلق عبوديته لله : فالصوفى يعمل فى الدنيا

دون أن يجعل لها سلطانا على قلبه . وليس من شروط الزهد فى الإسلام أن يكون مقترنا بالفقر بل قد يتفق الزهد مع الغنى فى الإنسان العابد . وفى تاريخ الإسلام الكثير من أمثال هؤلاء العابدين الزاهدين الأغنياء**** . فالزهد فى الإسلام معناه إرتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواته ، وهذا يعنى تحرره تماما من كل ما يقيد حريته بتغلبه على رغباته وشهواته لذلك عليه أن يخرج الدنيا من قلبه فلا يتعلق قلبه إلا با لله ، ومن هنا أدرك الصوفية أن الزهد الحقيقى لايتعارض مع التمتع بزينة الحياة ما دام القلب مشغولا با لله(١٤) . وهذا يدل على تداخل المفهومين : فالزهد بلا شك من سمات الصوفية فكل صوفى زاهد وليس كل زاهد صوفيا ، كما ذكر أبن سينا فى النتيجة التى توصل إليها وهى إجتماع الزهد والعبادة فى التصوف وليس وجود التصوف نتيجة للزهد والعبادة وحدهما فكل صوفى زاهد وليس كل زاهد وعابد صوفيا(١٥) .

ومما تقدم يتضح أن الدراسة الميدانية فى المجتمع المغربى أظهرت أن التصوف اليوم بعيد عن التأثر بآراء وقواعد ومنهاج الشيخ أبى الحسن الشاذلى الذى غير من شكل ومضمون التصوف فى مصر . إذ قلما يجرى على ألسنة المتصوفة قيد الدراسة أو المحبين آراء ومفاهيم وقواعد أبى الحسن الشاذلى ، بل يعرفون الشاذلية من معرفتهم بالشيخ عبد السلام بن مشيش الذى عاش حياته متعبدا فوق الجبل حيث مقامه الآن بين طنجة وتطوان بالمغرب والذى كان هو الآخر مثالا لهم فى الزهد والانقطاع للعبادة ، وليس من أبى الحسن الشاذلى الذى جمع بين الحقيقة الروحية والعمل والثراء الدنيوى .

وكان هذا وراء نظرة متصوفة من منظار خصوصيته وصعوبة إعتناقه للجميع حيث أنه هبة من ا لله عز وجل لمن هو مهيأ أساسا لتلقيها ، لذلك عرفوا التصوف بأنه المستوى الأعلى . فهو الإحسان الذى يتأتى بعد إتمام الإسلام والإيمان . فالصوفية هم القوم المختارون من سائر البشر ، ومن ثم فهو للخاصة ولايستطيعه العامة كما أكدوا أهمية الشيخ فى الطريق الصوفى وضرورة التسليم له ، بل رأوا أن الطريق لايستقيم إلا من خلال شيخ أرضى يقوم بتربية وتنشئة المريد ويأخذ بيده فى سعيه فى المقامات والذى لا يتم إلا بتزكية النفس وتخلصها من الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة التى لايمكن أن تتزكى إلا عن طريق الشيخ المربى الذى سلك الطريق وعرف مزالقه ومخاطره .

إلا أن خصوصية التصوف هذه لاتناقض ضرورته بل وإن إغفاله يعنى إهمال جانب جوهرى مو جوانب الدين الإسلامى . لذا نص المحققون على وجوب الدخول فى الطريق وجعل سلوك التصوف وجوبا عينيا[١٦] . لذلك فخصوصيته وجعله على المستوى الأعلى والأرقى لايقلل من نظرة هؤلاء المتصوفة لضرورته للجميع وأهميته لكل فرد من أفراد المجتمع وخاصة فى ظل الظروف التى يعيشها المجتمع من طغيان المادة والتلوث بالأفكار الغربية والمؤثرات الخارجية التى تعمل على صبغ المجتمع بصبغة أوروبية حديثة بعيدة كل البعد عن الطابع الإسلامى فكرا وسلوكا وما يغلب عليه من نوازع روحية الأمر الذى يفتقده مجتمع اليوم لتحقيق التوازن المرجو لإنسان هذا العصر فى ظل التقدم التكنولوجى وما يفرضه عليه من ضغوط وإختلالات .

وعلى الرغم من ذلك رأى " محبو التصوف " بالمغرب صعوبة اعتناقهم له والتزامهم به ، لأسباب أهمها :

أولا : أنه قائم على الإنقطاع للعبادة والزهد والوقت الآن وقت عمل وكسب .

ثانيا : أن من أهم قواعد التصرف الحفاظ ما يعرف بواجب الوقت وهو الصنف الرابع الذى تحدث عنه أبن القيم عندما ذكر الأصناف الأربعة لأفضل العبادات وأنفعها وأحقها بالإيثار والتخصيص***** ، وتحدث فى كونه " العمل على مرضاة الرب فى كل وقت بما هو مقتضى ذلك الوقت ووظيفته " فالأفضل فى كل وقت وحال : إيثار مرضاة الله فى ذلك الوقت والحال والاشتغال بواجب ذلك الوقت ووظيفته ومقتضاه[١٧] .

وقد ذكرت هذه العبارة على ألسنة كثير من المتصوفة فى المجتمع المغربى معبرين عن أن الزمن الحالى ليس زمن تصوف . وتطبيقا لهذه القاعدة عندهم ، يجب إحترام واجب الوقت وهو وقت لاتصح فيه الدعوة للتصوف لأنه ليس وقتا مناسبا لهذه القواعد والأفكار وعلى المتصوفة إنتظار الوقت الملائم .

على العكس من ذلك أغرق البعض فى الجانب الآخر حتى أعتبروا أنفسهم يعيشون الوقت الذى تحدث عنه الرسول صلى الله عليه وسلم فى حديثه : (يأتى وقت لايسعك فيه إلا بيتك)[١٨] . وإن كان هذا الحديث لا ينطبق على الوضع السائد فى المغرب ، بل نرى أنهم أستخدموه فى غير موضعه تماما كما أستخدموا

مقولة " واجب الوقت " ولسنا هنا بصدد تصحيح المفاهيم ، وإنما الذى يهمنا هو نظرة المتصوفة لخصوصية التصوف وعدم ملائمة ظروف المجتمع المغربى له الآن .

والذى يلاحظ على التصوف المعاصر فى المجتمع المغربى ، هو خروجه عن مفهومه العملى التطبيقى وإقتصار مفهومه على الجانب العلمى النظرى . ومما أكد ذلك سعى بعض المحبين للتصوف إلى مقابلة مشايخ الصوفية بغية الحصول على البركة وإلتماس ما يطلق عليه فى المجتمع الصوفى " إجازة " وهى عبارة عن تصريح كتابى يتيح لحامله الاطلاع والدراسة فى الكتب والمخطوطات والرسائل المتعلقة بشئون التصوف .

وهذه " الإجازة " لا يقصد منها إلا الإنتفاع بدورها العلمى ، وليس لها دور آخر كالانتماء للطريق أو فتح طريق جديد كما تعنى " الاجازة " فى مصر . وهذا وإن كان يشير إلى صعوبة الاطلاع على هذه المخطوطات والرسائل ، فهو يدل على أن التصوف فى المغرب يميل إلى الطابع العلمى النظرى وليس إلى الطابع العلمى التطبيقى ، وهو الأمر الذى يخرج التصوف عن قالبه المميز له .

فالتصوف هو الجانب العملى التطبيقى للإسلام ، ووضعه فى الاطار النظرى محاولة بطريق غير مباشر للحد من نشاطه والقضاء على ممارساته بغية طمسه وذوبانه وتحلله أو إنحصاره وغروبه بمرور الوقت . وهذا واضح فى الواقع الفعلى لما آل إليه التصوف الآن فى المغرب .

الاعتقاد فى الأشراف والأولياء والبركة :

إذا كان المجتمع المصرى - عرف بحبه للرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته - وأكد ذلك تقديرهم وإجلالهم لمقامات وأضرحة آل البيت فى مختلف مدنه - فالأمر أكثر وضوحا لدى الصوفية والمتصوفة بصفة خاصة . والذى أظهرته الدراسة الميدانية بالمجتمع الغربى (متصوفة وغير متصوفة) أنه أكثر حبا للرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته . ويؤرخ لنشأة هذه الظاهرة منذ لجأ آل البيت النبوى للمغرب وترحيب الشعب المغربى بهم وحمايتهم ومعاونتهم . فقد نشبت الخلافات بين العباسيين والعلويين بعد أن تولى العباسيون الحكم وشعور العلويين بأنهم أحق بالخلافة وكان أملهم أن ينصفهم أبناء عمومتهم بعد طول النعاناة مع الحكم الأموى . وعلى العكس من ذلك عمد العباسيون إلى الدس

والاغتيال بالسم والمكائد للقضاء عليهم ، خاصة وأن أصل الحركة العباسية كانت لإنصاف آل البيت العلويين ووضعهم فى محل القيادة ، حيث تم تجميع الناس على ذلك وعندما أستتب الأمر ، أخذوا البيعة لأنفسهم .

وفى ذلك كان الإمام مالك يفتى بأن طلاق المكره لايجوز موريا ببيعة الإكراه التى مارسها العباسيون . وكان من آثار هذا الموقف خروج العلويين إلى أطراف الأمة الإسلامية ومنهم إدريس بن عبد الله الذى لجأ إلى المغرب الأقصى فتنقل من مدينة " تلمسان " إلى " طنجة " حتى إنتهى إلى " وليلى " فنزل على كبيرها آنذاك وهو أبن عبد الحمبد الأورابى فأقبل عليه وبالغ فى إكرامه وبره وبعد أن عرفه إدريس بشأنه وبنسبه وقرابته من النبى صلى الله عليه وسلم . فتولى خدمته والقيام بشؤونه ثم تحدث إدريس إلى الناس فظهر دينه وعلمه ، ودعاهم إلى بيعته ، فبايعوه بمدينة " وليلى " وترتب على هذه البيعة التى أنتشر خبرها فى أكثر قبائل المغرب ، دخول الغالبية فى طاعته والتجمع على نصرته حتى إستجابت له أكثر القبائل وتواردت عليه الوفود معلنة بيعته ، فقويت جموعه وتمكن من سلطانه ، فأعد الجيش وخرج غازيا يضرب فى بلاد المغرب طولا وعرضا ، ويملك فيها ما بقى غير خاضع له(١٩) .

وكانت دعوة الإسلام لم تتمكن فى كثير من القبائل ، فعمل إدريس على إبلاغ الدعوة الإسلامية خالصة من الانحراف والبدع والضلال ، ووحد كلمة المغرب من يومئذ على مذهب السنة والجماعة(٢٠) .

ومولاى إدريس - كما يتحدث عنه المغاربة - أول من كان له فضل الدعوة للإسلام فى المجتمع المغربى وغالبية المجتمع يعتقدون فى بركته وبركة أبنه مولاى إدريس الأصغر ويكثرون من زيارة مقامه فى شتى أنواع المناسبات والاحتياجات - زواج ، شفاء ، وإنجاب ، ورزق ... الخ - حتى أنه من مراسم الزواج فى فاس زيارة مقام مولاى إدريس الأصغر قبل أن تذهب عروس فاس إلى دارها .

وقد تبين من الدراسة الميدانية انتشار ظاهرة التبرك بالأولياء على كثرتهم فى المجتمع المغربى بصفة عامة ، وهم غالبا من آل البيت النبوى .

وهذا مرجعه أساسا لانتشار الأشراف من آل البيت وحماية المجتمع لهم ومحبتهم وتقديرهم . ذكر الشيخ العلامة سيدى محمد ابن الأبار أن من أفضل القربات إلى الله تعلاى محبة آل البيت وتعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم****** .

وأضاف الشيخ سيدى أحمد الرهونى قائلا أن طريقتنا (الطريقة الوزانية) قائمة على أساس الصلاة على النبى عليه الصلاة والسلام .

والظاهرة الأكثر وضوحا لدى الشعب المغربى كثرة الإنشاد والمدائح النبوية التى تمثل القاسم المشترك فى كافة المناسبات سواء كانت أفراحا أو غيرها ، بالإضافة الى إرتباط أفراد الشعب بالرسول صلى ا لله عليه وسلم ارتباطا رمزيا وثيقا فمن أمثلته ذلك المكان الذى يعرف فى مدينة فاس " بحانوت النبى " صلى ا لله عليه وسلم فى " زقاق الحجر " وحرص أفراد المجتمع على زيارته التماسا للبركة وتعبيرا عن الحب . والسبب وراء هذا الاعتقاد أن أكثر من ولى صالح رأوا الرسول صلى ا لله عليه وسلم فى هذا الحانوت رؤية يقظة ومن ثم أصبح مزارا لهم . كذلك الحال فيما عرف " بركن النبى " صلى ا لله عليه وسلم فى جامع القرويين - وهو أقدم الجوامع وأكبرها وله مكانة الجامع الأزهر فى مصر ويفضل أفراد الشعب الجلوس فى هذا الركن لنيل البركة ويرجع ذلك إلى رؤية أولياء ا لله الصالحين للنبى صلى ا لله عليه وسلم يقظة جالسا فى هذا الركن . وهذا يدل على ولع الشعب بحب رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم وميله للرمزية والاعتقاد فى البركة .

ويرى المتصوفة ، والمحبون الذين يحرصون على زيارة الأولياء ، أن هذا السلوك إنما هو بغرض الحصول على نصيب من البركة التى منحها ا لله إياهم فى العبادات والدعوات ، ويتوصل إليها بالاتصال الجسدى بهم مدة حياتهم ثم بزيارة القبر أو المقام بعد الوفاة .

والبركة كما يفهمونها ثمرة معنوية غيبية من ثمرات العمل الصالح وهى سر إلهى وفيض زاده تعالى ، وبها يحقق ا لله الآمال ويدفع السوء وتفتح بها مغالق الخير من فضله . فالبركة لون من الرحمة والفضل الإلهى والخير الشامل والفائدة واللطف الخفى ، ,غنكار البركة إنكار لحقيقة قرآنية إلهية .

وقد أتخذ المجتمع المغربى فى موضوع البركة موقفا مميزا إذ قصرها - تقريبا - على الأولياء الأشراف من آل البيت من العصب ، عدا قليل من الأولياء الذين أظهروا بركتهم بكثير من الكرامات والخوارق مما جعل لهم فى ذلك تاريخ يعرفه أفراد المجتمع ويتداولونه فيما بينهم .

والمجتمع المغربى على الخصوص عرف البركة بنمطيها البركة الشخصية المكتسبة والبركة المتوارثة . وهذان النمطان ذا علاقة وثيقة بما عبر عنه ماكس

فيبر (بالكاريزما) التى تتمثل فى كل من له طاقة وقدرة خارقة للعادة . و (الكاريزما) الخالصة تخرج عن نطاق الوراثة كدعامة أساسية لأنها فى حاجة دائمة لإثبات وجودها بدوام إظهار قدرة الشخص المتمتع بها لأتباعه وإلا يفقد مكانته وطاعة الجماعة وإعتقادهم فيه .

(والكاريزما) ليس لها عائد مادى وإن كان هذا لا يمنع إمكانية قبول الشخص ذى (الكاريزما) لبعض الهدايا ما دام ليس هناك اتفاق عليها من قبل وليس لها علاقة بما فعله صاحب (الكاريزما) وما هى الا مجرد رمز يذكر (الكاريزما) بمن قدمها كهدية له[٢١] .

وعلى الرغم من ذلك فإن هناك اختلافا جوهريا بين البركة و (الكاريزما) ، فالبركة يمكن أن توجد فى شخص ما دون أن يدرى بوجودها وليست سببا فى إقرار الجاماعة بسلطته الدينية وطاعتهم له واتباعهم إياه . وهذا الأمر لايمكن حدوثه فى (الكاريزما) التى يشترط لوجودها فى الشخص أن يقوم بأعمال تثبت وجودها حتى يحظى بإقرار جماعته بسلطته الدينية .

والتقوى والصلاح لاتكفى لدى المجتمع المغربى للاعتقاد فى الولى ، أما حالة كونه شريفا من آل البيت فهو الأمر الكافى للتبرك به ، وإذا عرف عنه العلم الدينى والمعرفة با لله يلجأ إليه لحل المشاكل والاستشارة فى كثير من الأمور وللشفاعة والتبرك بهدف الإنجاب أو الزواج أو الشفاء ... الخ .

لذلك يفضل الشريف فى كافة الأمور سواء فى التعامل ماديا أو فى الاختيار للزواج . وللزواج تكاليف باهظة فى المجتمع المغربى إلا أن أهل العروس يمكنهم أن يتغاضوا عن هذه المبالغ التى قد تصل إلى أرقام خيالية******* لمجرد كون العريس شريفا من نسل الرسول صلى ا لله عليه وسلم من فرط حرصهم على الحفاظ على النسب . وعلى الرغم من وجود بعض التغيير على هذه الظاهرة إلا أنها لا زالت موجودة بصورة واضحة . فالمجتمع المغربى أكثر تعلقا بقضية الأنساب من قضية الأفعال والأعمال ، وكأن البركة مقتصرة على الشريف . ولا يتبادر إلى أذهانهم أن الأفعال والأعمال قادرة على إيجاد البركة ، إذ البركة صفة مكتسبة كما قد تكون صفة وراثية . ومما يؤكد ذلك قول الرسول صلى ا لله عليه وسلم (سلمان من أهل البيت وبلال منا أهل البيت)[٢٢] وقوله صلى ا لله عليه وسلم (يا بنى هاشم ، يا بنى

عبد المطلب : لايأتينى بالأعمال وتأتونى بالأنساب) . وقوله صلى ا لله عليه وسلم (إن أكرمكم عند ا لله أتقاكم)[٢٣] - لافرق بين عربى ولا أعجمى إلا بالتقوى[٢٤] .

فأولياء ا لله هم صفوة عباده تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان ، حفظوا عهد ا لله فحفظ عهدهم ، وتولى هدايتهم ونصرهم ، وتولوا القيام بحق عبوديته والدعوة إليه .

ومن هذا المنطلق كان الحرص على محبة أولياء ا لله الصالحين وإحترامهموالاقتداء بهم والامتثال لأوامرهم والتبرك بهم وطلب شفاعتهم والتأدب بسيرهم لما عرف عنهم من تقوى وصلاح ومكانة عند ا لله عز وجل . إلا أن الولى بل ورئيس الأولياء الذى يطلق عليه الصوفية (القطب) وهو الرئيس الأعلى لكل الخلفاء والمشايخ ليس من الضرورى أن يكون عضوا من آل البيت نسبا[٢٥] . بل الأمر كله يتوقف على التقوى والصلاح .

وأما المجتمع المصرى فإن تعلق المتصوفة ومحبتهم لأولياء ا لله الصالحين والتبرك بهم ترجع إلى كونهم صفوة عباد ا لله تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان وحفظوا عهد ا لله فحفظ عهدهم وتولى هدايتهم ونصرهم وتولوا الثقيام بحق عبوديته والدعوة إليه ، بصرف النظر عن نسبهم وإرتباطهم بالأشراف : فظاهرة الأشراف فى مصر ليس لها الأهمية البالغة كما فى المجتمع المغربى وليست مرتبطة بظاهرة الأولياء . فالولى فى المجتمع المصرى يتم الاعتقاد فيه وفى بركته ليس لنسبه******** ، وإنما لتقواه فى السر والعلانية ولأعماله الصالحة فى الباطن والظاهر .

أما المجتمع الليبى فهو أكثر تشابها مع المجتمع المغربى عنه مع المجتمع المصرى فالأمر الذى كان وراء قبول البدو للسنوسى واحترامه والرضا به مرشدا وشيخا لهم هو اعتيادهم على احترام المرابطين ، (أحياءا أو أموتا) وإجلالهم والتبرك بهم . والمعروف عن المرابطين أنهم فى الغالب من الأشراف (نسل الرسول صلى ا لله عليه وسلم) المعروفين بالتقوى والصلاح والورع والمعروفين بوارثى البركة[٢٦] .

ومبدأ البركة معروف فى الفكر الإسلامى قال عنه أبو حامد الغزالى " أنه اذا حق دخول النار على طوائف من المؤمنين فإن ا لله تعالى بفضله يقبل فيهم شفاعة الأنبياء والصديقين بل شفاعة العلماء الصالحين ، وكل من له عند ا لله

تعالة جاه وحسن معاملة ، فإن له شفاعة فى أهله وقرابته وأصدقائـه ومعارفـه ، فكن حريصا على أن تكتسب لنفسك عندهم رتبة الشفاعة "[٢٧] .

وذكر محمد زكي إبراهيم أن مطلب الدعاة والشفاعة من الحى أو روح الميت طلب عبودية لله وهو مباح في مبادىء الإسلام ، وطلب المدد من الحى معناه دعاؤه وإرشاده وروحانيته وتوجهه وبركة صلاحه وتقواه وسره مع ا لله ، وطلب المدد من الميت طلب من روحه الحى بخصائصه فى برزخه السامع المدرك الذى له ما يشاء عند ربه .

فالمدد هو طلب التوسل إلى ا لله والاستشفاع به إليه عز وجل فى قضاء الحوائج إعتقادا فيما للأرواح من قوة وطاقة وقدرة بل إن للأرواح قوة وطاقة لايتصورها البشر حتى أن روحا واحدة عظيمة تؤثر فى جيش كامل[٢٨] .

والتوسل ليس معناه التوسل بالذات المشخصة من اللحم والدم والعظم والعصب ، وإنما هو التوجه إلى ا لله بالمعنى الطيب فى الإنسان والمعنى الطيب ملازم للروح سواء تعلقت بالجسم فى الحياة أو تخلصت منه بالموت وأستقرت فى برزخها على مقامها هناك[٢٩] .

وبالإضافة إلى هذا النوع من التبرك ، يعرف المجتمع المغربى نوعا آخر أكثر وضوحا وهو التبرك بالماء الطبيعي الموجود فى العيون فمثلا ماء عين " مولاى يعقوب " أو عين " سيدى حرزام " أو ماء " سيدى أحمد الشاوى " بفاس وهذا ما أطلقت عليه ماريت " المانا " وهى القوة الروحية الخارقة الشخصية التى هى نوع من القوى المحركة التى توجد فى كثير من الأشياء . وعرف لدى الشعب المغربى على عمومه أثر هذه العيون فى الشفاء من الأمراض الجلدية والأمراض الروماتيزمية .

شرب الماء بهدف البركة والشفاء أمر منتشر وطبيعى عند المغاربة عموما ، لايرون فيه غضاضة ولاعجبا . بل أن من العائلات من يقيم إحتفالا دينيا بدارهم يشمل الإنشاد والذكر بهدف شفاء إحدى السيدات من مرض نفسى إثر حادث******** . وفى ذلك تم وضع إناء كبير فى وسط الحجرة التى بها الاحتفال ثم فى النهاية يشرب كل من الحاضرين وأهل الدار وكذلك السيدة المريضة من هذا الماء بهدف البركة والشفاء بإذن ا لله .

كما ذكر كل من يوسف الكتانى وحسن الكتانى أن والدهما إبراهيم الكتانى " كان يعد من أشهر ثلاثة ممن لهم قدرة على التغلب على السحر عن

طريق القراءة على الماء أو الكتابة على الورق ثم وضعها فى الماء ويسقيها لمن يعانى من السحر " . ومن ثم يتضح أن المجتمع المغربى أكثر اعتقادا فى هذه الظاهر ذات العلاقة الوثيقة بالبركة .

والذى ظهرته الدراسة الميدانية بوضوح إعتقاد المجتمع المغربى فى البركة والتبرك بالأولياء وتقديم الصدقة بصرف النظر عن نوعها أو قيمتها فهى مجرد رمز باعتبارها هدية - كما أطلق عليها شارل جوليان " فتح المسألة مع ا لله " - وهى شائعة بين المعتقدين فى بركة الأولياء . فمجرد زيارة الولى أو اللجوء إلى من أشتهروا بالبركة تتطلب تقديم أى شئ " ولو درهم واحد "*********** كما يقول المغاربة ، حتى تتم الوصلة أو الرابطة . وهذا ما يطلق عليه المسلمون الصدقة لله تعالى ، ولعل هذا مؤسس على القاعدة القرآنية الخاصة بمناجاة رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم . والتحدث معه ، إذ يقول ا لله تعالى ﴿ **يأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر** ﴾[٣٠] وقد أتخذ الصوفية عموما ، وفى مصر خصوصا من هذه الآية سندا لعادة تقديم هدية ما إلى الشيخ حين زيارته . وقد توسع البعض فى هذه القاعدة فى ريف مصر حيث جعلوا الهدية والصدقة أساس العلاقة مع المشايخ ، لطلب البركة والرعاية ، ورضاء ا لله تعالى . ومن ثم صارت القرابين عادة يلتزم بها التابع للمرابط* تخلق بين الطرفين نوعا من التعهد والإلتزام[٣١] .

والقرابين - وهى عادة أنواع من الحيوانات - غالبا ما تقدم فى الإحتفال السنوى للمرابط كالتزام سنوى للجماعات الاجتماعية دوام وبقاء الاتصال بالمرابط والتمتع ببركته . وإن كان هذا لا يمنع من وجود هدايا أخرى تقدم من قبل جماعات أو أفراد تأخذ صورة التبادل ، أى من أجل طلبات مميزة يتقدم بها للفرد رغبة فى تحقيقها . وقد تكون هذه القرابين - أحيانا - شرطية ، بحيث لايدفعها الطالب إلا إذا تحقق مطلبه ، كما هو شائع لدى النساء حيث تذهب السيدة إلى الضريح المعين تسأله وتطلب من المرابط العون فى موضوع ما كالحمل مثلا ، وقد تمزق السيدة قطعة من قماش ملابسها وترفق بها قدرا من الحناء ثم تضعها على باب الضريح كنمط من التذكرة للمرابط .

وفى حالة تحقق الطلب لابد أن تقدم الشيء الذى سبق وأن وعدت بتقديمه ، وغالبا ما يكون نوعا من أنواع الماشية (خروف مثلا أو غيره)[٣٢] .

والواضح من هذا النمط ، وبرف النظر عن نوعية اعتقاد السيدة عند أدائها لهذه الأفعال ، وجود ما يعرف " بالنذر " على نطاق واسع فى المجتمع المغربى وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية . وليس كل الأولياء لكل الحاجات والمطالب بل المألوف أن لهم تخصصات هى غالبا مرتبطة بكرامات قد أشتهروا بها . وعلى سبيل المثال من زار ضريح سيدنا " ومولانا إبراهيم " ، ومكانه خارج مراكش بحوالى ٨ كيلو متر فى الجبل ، يكرمه ا لله بالإنجاب ، ولذلك تقصده كثيرات من النساء العاقرات . ومن زارت ضريح سيدنا و " مولانا على " ومكانه أيضا خارج مراكش مراكش بحوالى ١٥ كيلو فى الجبل يكرمها ا لله بالزواج . أما " مولاى أبو العباس السبتى " وهو من الرجال السبعة المشهورين فى مراكش فله كرامات كثيرة وأشهر ها إعادة البصر للمكفوفين .

إلا أن للمجتمع المغربى مفهوما خاصا فى كيفية تحقق المراد عن طريق الولى . وذلك أنهم يجعلون الأساس فى الأمر كله الاعتقاد الجازم لدى الشخص فى الولى وفى أنه عن طريقه سيتحقق الأمر فعلا . وإذا لم يتم توقع المراد ، لاينسب ذلك إلى فشل الولى وإنما يقولون فى بساطة تقريرية إن الشخص (ما عنده إعتقاد) : فالعيب أذن فى عقيدة زائر الولى ، وهو لا يتوقف على الولى ولا على مجرد رغبة المستشفع بالولى وإنما على عنصر ثالث هو الإعتقاد ، والإعتقاد عندهم عطاء من ا لله : فإذا أراد ا لله تحقيق الأمر ، " رزق الشخص " قوة الإعتقاد ، وجعله يذهب للولى ، ومن ثم يتحقق الأمر بتحقق شرطه الأساسى : الاعتقاد ومن هنا فالأمر كله ، إذن بيد ا لله .

إلا أننا تبينا فى مجتمعى الدراسة براءة التصوف والمتصوفة الغيورين على التصوف من تقديس الأولياء وتقديم القرابين لهم – كما ذكر شارل جوليان[٣٣] – على الرغم من أن هذا لاينفى وجودها بين أفراد الشعب فى مجتمعى الدراسة ، وخاصة الشعب المغربى لاعتقاده كما ذكرنا فى الأشراف والتبرك بهم والالتجاء إليهم .

وتحدث أحمد أبو زيد عن نمط العلاقة بين الأولياء ومن يعتقد فيهم البركة والكرامة عند دراسته لنظام المراض فى بعض مناطق الصحراء الغربية فى مصر . وعلى الرغم من أنه أعتبر هذا النمط بمجرد فرض فى حاجة إلى الدراسة ، إلا أننا سوف نعرض لطريقة هذه العلاقة لإرتباطها الوثيق بموضوع الدراسة .

فقد تبين له أن المراض ينتمون إلى قبائل المرابطين الذين يتمتعون بقدر كبير من المكانة الدينية وأشتهروا بالرفق والورع والبركة والكرامات والدعوة المستجابة . وقد لعب المرابطون دورا هاما في الحياة السياسية وفى الضبط الاجتماعي إلا أن الدور الأكثر وضوحا هو دور الأولياء الموتى الذين يؤثرون تأثيرا هاما فى أحوال المجتمع وسلوك أفراده وتصرفاتهم . وذلك يتم إما عن طريق إلتزام الأفراد لأنماط وقواعد السلوك المقررة إجتماعيا إبتغاء مرضاة هؤلاء الأولياء ، وإما خشية أذاهم . وربما كان تأثير الأولياء فى الضبط الإجتماعى يتم بطريقة غير مباشرة أو حتى بطريقة سلبية فى معظم الأحوال عن طريق حماية الأشخاص الذين يرتبطون بهم ويطلبون حمايتهم ويعتبرون أنفسهم " محسوبين " على هؤلاء الأولياء ، أى أن دورهم الرئيسى فى المحافظة على النظام يتم عن طريق منع الأذى قبل وقوعه وبالتالى القضاء على احتمال وقوع الصدام ونشوب العدوات فى المجتمع المحلى . إلا أن هذا لا يمنع من اتخاذهم إجراءات إيجابية ضد المعتدين إذا وقع الأذى بالفعل . فإذا فشل الولى فى حماية " محسوبه " من السرقة مثلا فإنه لن يفشل فى إلحاق الأذى والضرر والعقوبة المادية بالسارق عن طريق تسليط الأمراض والأوبئة عليه[٣٤] .

ففى الوادى الجديد لكل قرية أوليائها ولكل مجموعة من الأفراد ارتباط بأحد الأولياء ويعتبرون أنفسهم أتباعا له أو من " محاسيبه " . ويتوقعون منه حمايته لهم بدفع الأذى والشر وأن يبارك لهم فى زراعتهم وماشيتهم ، وأن ينزل العقاب على من يعتدون عليهم ظلما أو على شيء من ممتلكاتهم . وفى مقابل هذه الحماية يلتزم الأفراد ببعض الالتزامات تجاه الولى سواء فى الاحتفال بإحياء ذكرى مولده أو وفاته والتحدث بكراماته والاهتمام بضريحه والاسهام فى نفقات ذلك الضريح .

والعادة المتبعة أن يخصص الشخص جزءا مما يملك للولى لإنفاقه على الضريح وبذلك يحقق هدفين : الأول تنفيذ الإلتزامات نحو الولى والثانى ضمان حماية الولى له لأن هذا الجزء الذى يتنازل عنه للولى لن يضيع عليه وإنما سوف يعوضه عنه خيرا لبركة الولى وكراماته . ومن ثم يتضح من نمط هذه العلاقة التى تقوم بين الولى والمحسوب أنها نوع من التعاقد الذى بمقتضاه يتبادل الطرفان بعض الفوائد والمكاسب .

والمتبع لدى مشايخ الوادى الجديد أن لكل منهم رمزه الخاص الذى يأخذ شكل " راية " وهى عبارة عن قطعة من القماش الملون يثبت على شكل علم

يرفع على فرع من سعف النخيل أمام ضريح الولى أو فوق قبره وفى حالة إلحاق أحد الأتباع بأى أذى من شخص آخر أو مثلا تعرضت ممتلكاته للسرقة أو ما إلى ذلك فإنه يأخذ تلك الراية ويثبتها أمام منزله وقد يضع إلى جانبها نسخة من القرآن الكريم وهذا بمثابة إعلان من صاحب البيت بأنه يشكوى مما لحق به من أذى للولى أو الشيخ وعلى الجانى أن يسرع بتسوية الأمور وإلا تعرض لأذى من الولى . وفى هذه الحالة فى الغالب يرد الجانى المسروقات التى سرقها أثناء الليل خشية التعرض للعقوبة من الولى .

والواقع أن الناس يفضلون أن يحملوا مظالمهم للأولياء على أن يعرضوها أمام القضاء أو حتى أمام الرؤساء التقليدين للقرية وهذا يوضح كيف أن مجال القوى الغيبية أوسع بكثير من المجال الذى يعمل منه الرؤساء والمحاكم وهذا راجع الى حد كبير إلى إيمان الناس وإعتقادهم فى فاعلية الأولياء وقدرتهم وكراماتهم[٣٥] . مما يجعلهم أكثر الاتباطا بهم فى حياتهم وكذلك فى مماتهم .

وهذا يتفق مع ما ذكره بعض المغاربة من أن هناك أولياء تزداد العلاقة بهم قوة بعد إنتقالهم عنا فترة حياتهم وأنهم قادرون على حماية أحبائهم والدفاع عنهم ويتدخلون بالخير فى أمور حياة الأتباع والأحباب . ورأوا أن العلاقة بين هذا الولى وبين أحبابه وأتباعه تزداد قوة بارتباطهم بخدمة الضريح والتبرع باسمهم لإعمال الخير ، والاحتفال بذكرى مولدهم وإطعام الناس فى هذه المناسبة . ولاحظنا أن هذه الفئة من الأولياء المتوفين ، عرفت فى حياتهم بكرامات وخوارق ، منتشرة متداولة على ألسنة الناس جميعا بالمغرب .

ومما تقدم ذكره يمكننا أن نقول أن ظاهرة الاعتقاد فى الأولياء والبركة كانت أكثر مع الفئات والمجتمعات الشعبية البدائية حتى أقترن هذا الاعتقاد بالأشخاص محدودى الدخل والثقافة والعلم .

وقد تبينا أيضا أن الاعتقاد فى الأولياء والبركة هو من معالم التصوف الماضى والحاضر فى المغرب . فهذه الظاهرة لا ترتبط بجماعة صوفية دون الأخرى ، ولاترتبط بمجتمع دون الآخر بل شملت الجماعات الصوفية بصفة عامة بما ينطوى فيها من أغنياء وفقراء وعلماء ومثقفين . بصرف النظر عن نوعية بيئتهم الاجتماعية وظروفها الثقافية* .

العقادية الشاذلية بمصر

أستمدت الطريقة العقادية الشاذلية قواعدها ومبادئها الأساسية من قواعد وأصول الطريق الصوفى التى فصلها أحمد زروق ، وأجملها أيضا فى خمس قواعد أساسية :

الأولى : تقوى الله تعالى فى السر والعلانية .
والثانية : اتباع السنة فى الأقوال والأفعال .
والثالثة : الإعراض عن الخلق فى الأقبال والإدبار .
الرابعة : الرضا عن الله تعالى فى القليل والكثير .
الخامسة : الرجوع إلى الله تعالى فى السراء والضراء .

وكل قاعدة من هذه القواعد يتم تحقيقها بالاعتياد على القيام بمجموعة أفعال وتصرفات تكسب الفرد أنماطا سلوكية تلتصق به عن طريق التكرار لتصبح من صفاته المميزة . فتتحقق تقوى الله بالورع والاستقامة ، أما السنة فتتحقق بالتحفظ وحسن الخلق : ويتم تحقيق الأعراض عن الخلق والصبر والتوكل وأما القناعة والتفويض فبهما يتحقق الرضا عن الله . وتحقيق الرجوع إلى الله يكون بالحمد والشكر فى حال السراء واللجوء إلى الله فى الضراء[٣٦] .

ومن ثم يتضح أن قواعد زروق هذه تمثل فى حقيقتها قواعد عامة للطريق الصوفى على إختلاف مناهجه وأساليبه لذلك فهى تشمل كافة مقامات التصوف التى يسعى إليها المريد فى الطريق الصوفى لاكتساب الصفات المحمودة والتخلص من الصفات المذمومة .

وهذه الأفعال والتصرفات تتمثل فى الاستقامة ، باتباع الشرع وقواعده فى كل صغيرة وكبيرة . وهى من المبادىء الأساسية لمريدى الطريقة العقادية الشاذلية وبها يتحقق تقوى الله فى السر والعلانية ومما يؤكد ذلك العبارات التى تتداول على الدوام على ألسنة أبناء الطريقة مثل : " أما الإمام الشاذلى فطريقه شريعة وسره حقيقة " " وعلى يديه تشذل كل الورى " - أى الناس : وكذلك قولهم : " من تصوف ولم يتشرع فقد تزندق ومن تشرع ولم يتصوف فقد تفسق ومن تشرع وتصوف فقد تحقق " . وحيث أن الاستقامة تتم بإتباع الشرع فى الأفعال والأقوال

فهم يفخرون بأن طريقهم قائم على الكتاب والسنة وأن " مجذوبهم صاحى " أى ليس لديهم من يتحدث بالحقائق ، فهى سر بين العبد وربه . لذلك أجمعوا على أن الكرامة الحقيقية للولى تكمن فى استقامته ، لذلك أيضا فضل أبناء الطريقة عدم التحدث عن الكرامات أو إعطائها أهمية فى الطريق مع الإقرار بوجودها وإمكانية حدوثها بقولهم " لاحرج على فضل ا لله " . بل ذكر أبناء الطريقة تعبيرا يفصح عن عدم أهمية الكرامات فى الطريقة الشاذلية عامة وكذلك العقادية الشاذلية : " أنها أكثر حدوثا بين المريدين عنها بين المشايخ " . فالكرامة فى نظرهم ما هى إلا " لعب أطفال " يمنحها ا لله أو يهبها للمريد فى بداية طريقه بصفة خاصة بهدف إدخال البهجة عليه وثبيته فى الطريق . لذلك فهذا النوع من الكرامات له أثر على تثبيت المريدين*********** وفى المراحل اللاحقة يفضل المريدين عدم التحدث عن الكرامات التى حدثت لهم أو لشيخهم عدا قلائل رأوا التحدث عنها إحقاقا للحق ، وإستنادا إلى حديث الشيخ عبد الحليم محمود عن بعض الكرامات فى كتابه " المدرسة الشاذلية " . ولما كانت الكرامات من الأمور التى يثار حولها كثيرا من الإعتراضات فقد أدى ذلك إلى إهتمام الشيخ وخلفائه بتجنب الحديث عنها إيمانا بأن " أفستقامة خير من ألف كرامة " ومستندين فى ذلك أيضا لدعاء أبى الحسن الشاذلى المعروف بـ " اللهم إجعل سر أبنائى خفيا " والمقصود بذلك عندهم أن يحفظه ا لله بإخفاء أسراره التى يحرم الإباحة بها . والمعروف لدى الصوفية أن من بين الكرامات أسرار من باح بها تباح دماؤه .

أما الكرامة الحقيقية فهى كرامتان جامعتان : كرامة الإيمان بمزيد من الإيقان وشهدود العيان ، وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة ومجانبة الدعاوى والمخادعة[٣٧] . وفى ذلك قال الشيخ أبو العباس ليس الشأن من تطوى له الأرض فإذا هو بمكة أو غيرها من البلدان وإنما الشأن من تطوى له صفات نفسه فاذا هو عند ربه[٣٨] .

الإلتزام بحضرتى الصباح والمساء :

يمثل هذا المبدأ الشرط الأساسى لاعطاء العهد للمريد . فالمعتاد فى هذه الطريقة أن يعطى الشيخ أو الخليفة الورد لمن يرغب فى الإنتماء لهذه الجماعة والمتبع عند القيام بهذا الورد أن يتم فى جماعة مرتين مرة صباحا بعد صلاة الفجر ومرة مساءا

بعد صلاة المغرب أو العشاء وهذا ما يسمونه " الحضرتين " . ويكمن أهمية هذا المبدأ فى إعتباره فرصة للتعرف على صدق المريد وإلتزامه وحسن سلوكه وكيفية تعامله مع الشيخ والاخوان ومدى جديته فى الطريق وإستعداده له وإلتزامه به . ومن ثم يتضح أهمية الالتزام بالحضرتين من حيث فضائله العديدة التى نذكر منها :

أولا :. محاولة إكساب المريد الإرادة التى بدونها لايتمكن من السير فى الطريق وتحمل صعابه والترقى فى مقاماته .

ثانيا : مجال الحضرتين يمثل المجال المقدس الذى على المريد التعامل داخله طبقا لقوانينه وقواعده التى يتعلمها ووعليه الإلتزام بها . فالحضرتان هما المجال التطبيقى الحقيقى لقواعد وآداب الطريق ومن هنا أعطى أبناء الطريقة (معايشة الاخوان) كأساس فى الطريق الأولوية من حيث الأهمية عن القراءة والعلم ، لذلك يقول أبناء الطريقة نحن أهل إشارة ولسنا أهل عبارة ، ففى الحضور التعلم بالاشارة وليس بالعبارات المدونة المكتوبة ويؤكد ذلك ما عرف عن أبى الحسن الشاذلى أنه يربى أبناءه بالنظرة مثل السلحفاة*********** .

ثالثا : بحضور الحضرتين ينال المريد فضائل الذكر العديدة النفسية والجسدية والاجتماعية والروحية .

رابعا : الالتزام بالحضور يحقق ترابطا روحيا فى صحبة المريدين والشيخ وبعضهم البعض ، وهى كما ذكروا تفوق فى قوتها روابط القرابة الدموية . وبذلك تسودهم مشاعر الألفة والمحبة التى بوجودها يتم تدعيم القيم الأساسية التى لابد أن تتحقق فى الجماعة الدينية كالإيثار والتعاون والخدمة والكرم والذل والإنكسار وغيرها من القيم .

فالحب كما ذكر أحد خلفاء الطريقة " بأريمون " محافظة البحيرة(٣٩) ليس فى حاجة لنظام أو قانون بل هو ذاته مسعى وهدف يحمل بين طياته كل ما يمكن من نظم وقوانين ، فعلاقة المحب بالمحبوب تضم كافة القيم التى تكسب أصحابها كافة الصفات المحمودة وتخلصهم من الصفات المذمومة . لذلك فالحضور مع الاخزان يدعم أواصر المحبة ويخلق جوا أسريا مفقودا فى هذا العصر(٤٠) . ومن هنا يردد أبناء الطريقة القول المشهور " من أراد سعادة الدارين عليه بالحضرتين " .

العمل :

إن العمل فى حقيقته و السمة المميزة للطريقة الشاذلية بكافة فروعها بصفة خاصة لذلك يرفض مشايخها وخلفاؤها المريد المتفرغ للعبادة ، لإعتقادهم أن المتصوف المتقاعد ليس جديرا بالانتماء للطريق الصوفى الذى عماده المجاهدة . وكيف للمجاهدة أن تتم أو تحدث فى حالة العزلة والتفرغ للعبادة : فالمجاهدة الحقيقية هى جهاد النفس والشيطان فى ظل الحياة اليومية بما فيها من معاملات دنيوية فى نطاق الأسرة والعمل والقرابة والصداقة ... الخ . وذكر الشاذلى : ليست طريقها بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنخالة ، إنما هو بالصبر على الأوامر واليقين بالهداية ، وأضاف قائلا " كلوا وأشربوا وأنكحوا وألبسوا وضعوا كل شيء حيث أمركم الله ولا تسرفوا "(٤١) . وقال أبو العباس المرسى حين دخلت على شيخى أبو الحسن الشاذلى وفى نفسى أن آكل الخشن وألبس الخشن وقال لى الشيخ يا أبى العباس أعرف الله وكن كيف شئت . ومن أقوال أبى العباس المرسى لمريديه " نحن اذا صحبنا تاجرا ما نقول له : أترك تجارتك وتعال ، أو صاحب صنعة ما نقول له أترك صناعتك وتعال ، أو طالب علم ما نقول له : أترك طلبك وتعال ، ولكن نقر كل أحد فيما أقامه الله فيه وما قسمه له على أيدينا فهو واصل اليه "(٤٢) . ومن المعروف عن أبى العباس أنه كان لايقبل المريد الذى لاطلب له ، أى لا عمل له .

وأكدت الدراسة الحقلية عدم وجود حالة واحدة من البطالة أو ما يعرف بعزوف المريد عن دنياه أو حياته بل وضحت الدراسة مشاركتهم فى الحياة فى مختلف جوانبها مشاركة إيجابية : ومما هو جدير بالملاحظة حرص الإخوان المسلمين الذين تجاوزا الستين عاما على الحصول على عمل الى جانب معاشهم الرسمى من الحكومة أو التأمينات الاجتماعية .

الخدمة :

وهى تمثل مبدأ وخاصية فى الوقت نفسه للطريقة العقادية الشاذلية ولشيخهم كقدوة لهم حتى يقتدوا به فى عدم التأخر فى الخدمة بكافة أنواعها بدءا من الخدمة – فى مجالس الذكر – لراحة الأخوان حتى الخدمة فى الأمور الدنيوية كالقيام نيابة عن أحد الأخوان فى الطريق لبعض مهامه فى حالة تعذر

قيامه بها ، بالاضافة الى عدم تأخر كل أخ عن أخيه فيما هو فـى نطـاق قدرتـه وعمله فمثلا الطبيب لايتأخر فى معالجة المرضى من أخوانه فـى الطريـق . كمـا أظهرت الدراسة دور بعض الخلفاء الايجابى فـى إتاحـة الفـرص بإيجـاد وظـائف مناسبة لطلاب العمل من أخوانهم فى الطريق وهذا له مدلـولان ، الأول يؤكـد الخاصيـة الأولى بالطريقـة وهـى حرصهـا على العمـل ، والثـانى يؤكـد مبـادرة الاخوان فى التعاون والخدمة . ولبيان فضل الخدمة لدى أبنـاء الطريقـة العقاديـة الشاذلية قولهم الشهير " خادم القوم سيدهم " .

الكتانية الأحمدية بالمغرب :

وفيما يتلق بالشروط التـى يجـب توافرهـا فـى الفـرد حتـى ينتمـى للطريقـة الكتانية ويتم إعطاءه العهد . فقد أظهرت الدراسة الميدانيـة أن مشـايخ اليـوم لم يضعوا أية شروط سوى شهادة أن لاإله إلا ا لله وأن محمد رسول ا لله صلـى ا لله عليه وسلم ثم بعد ذلك يتوقف الأمر على نظرة الشيخ لهـذا الفـرد ومـن حيـث إستعداده وجديته والتزامه فى الطريق . وقدد ذكر أخحد المشايخ أنه قد يعطـى عهدا لفرد ليس منتظما فى الصلوات الخمس بإعنبار هذا العهـد بمثابـة دافـع لـه للانتظام وكذلك فى حالة إعطاء العهد للنساء فلا يوجد أية فروض سوى نظرة الشيخ لهن وتم إعطاء عهود بالفعل لسيدات لسن محجبات ولكـن يشـترط فيهـم الاحتشام فى الزى . وقد قـامت الطريقـة الأحمديـة الكتانيـة " بـالمغرب " علـى أربعة مبادىء أساسية هى(٤٣) :

أولاً : (التوبة مما جنته يداك من حين التكليف إلى وقتك الذى أنت فيه) .
وهذا المبدأ فى كل الطرق ، فأى طريق صوفى مهما كـان منهجـه أو إتجاهه يبدأ بتوبة المنتمين إليه مما جنته أيديهم .

ثانياً : تصحيح مقام التقوى (إمتثال الأوامر وإجتناب النواهـى) ظـاهرا وباطنـا .
وهذا المبدأ يمثل صميم هدف التصـوف بصفـة عامـة ، فكـل طريقـة مهمـا كانت تسمستها وإنتماؤها لمؤسسها أيا كـان سبيله فهـى تقـوم مـن أجـل تصحيح مقام التقوى ظاهرا وباطنا فالتصوف يعنى بالجانب البـاطنى الـذى لا يتحقق إلا بإتمام الجانب الظاهرى .

ثالثا : " إلتماس المعاذير لسائر عباد ا لله على إختلاف مراتبهم " . وهذا المبـدأ

يصور مبدءا أساسيا من مبادىء الصوفية - وهو ترك الإعتراض - المبنى أساسا على التسليم . وإحسان الظن بالمسلمين واجب دلت عليه أحاديث الرسول صلى ا لله عليه وسلم .

رابعا : " نظرة التعظيم فى سائر المخلوقات أو الموجودات " . وحقيقة هذا المبدأ تكمن فى معنى الآية الكريمة ﴿ وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحه ﴾(٤٤) .

والواقع الذى أظهرته الدراسة الميدانية أن هذه المبادىء لم تكن واضحة فى أذهان مريدى الطريقة بل ولا خلفائها ، فقد أقتصر ذكرها على ألسنة مشايخ الطريقة وذكرت فى الكتيبات الخاصة بهم للتعرف على الطريقة وأورداها . والذى أظهرته الدراسة شعور أعضاء الطريقة الكتانية بالتميز والإختلاف عن أقرانهم من أعضاء الطرق الأخرى بالخصائص التى تميزت بها طريقتهم عن باقى الطرق مؤكدين أن هذه الخصائص وراء إستمرار طريقتهم للآن على الرغم من ظروف المجتمع التى سبق أن تحدثنا عنها . وقد أبدى من تناولهم البحث أن أسباب إستمرار الطريقة الكتانية أسباب هامة نذكر منها عن ألسنتهم :

أ - أنه عرف عن الشيخ محمد الكتانى علمه الغزير ، وتدينه الصادق ، وورعه وتقواه ، وتلقيه الورد والصلاة النموذجية من رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم (يقظة) وهو طفل فى سن الثانية عشرة . وما عرف عن تاريخ فتحه للطريق حيث أمره الرسول صلى ا لله عليه وسلم بذلك وضمن له الحماية والخفظ بالطريق فكان هذا سببا قويا فى الاستمرارية حتى الآن .

ب - موقف الشيخ محمد الكتانى من الآستعمار وإستشهاده ى سبيل ا لله ورفضه التعاون مع المعتدين ضد الدين والوطن .

جـ - تمسك الطريقة بالسنة النبوية وبعدها عن البدع يؤكد ذلك افعالها الحميدة وإهتمامها بالعلم والبعد عن كل ما يعترض عليه أفراد المجتمع كإستخدام الموسيقى والإنشاد أو وجود ضريح أو مقام لولى الطريقة أو شيخها وبعد الطريقة عن التعاملات المادية .

د - تميز الطريقة دون باقى الطرق بوجود ثلاثة مستويات للأوراد تختلف بإختلاف نوع المريض ومستواه العلمى والروحى ، فالورد الرسمى*********** يعطى للمريد المتعلم ذى الارادة والهمة للسير فى

الطريق ، وورد المريد الأمى الذى حرم من التعليم ولايعرف القراءة ، ويقتصر على الإستغفار والدعاء والصلاة والسلام على رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم صباحا ومساءا ويتم تحفيظه إياه عن ظهر قلب . وأما ورد المرأة************** فهو بما يناسب دورها فى الحياة من واجبات نحو الزوج والأبناء ومسئولية البيت .

وهذة الأوراد كما قال مشايخ الطريق نقلا عن شيخ الطريقة ومؤسسها الأول لا تتبدل الى ان يرث ا لله الأرض ومن عليها فهى اوراد لزومية .

واذا كان ما اقره الشيخ الآول للطريقة من أوراد لايمكن تغييرها ، فان التساؤل ينشأ عن مدى سلطة الشيوخ اللاحقين ، و ما ينتظر أن يتوافر فيهم . وقد أجمع المتصوفة المغاربة قيد الدراسة على ضرورة وجود حصائص فى الشيوخ هى :

أولاً : لابد أن يكون سبق و اتصل الشيخ بالرسول صلى ا لله عليه وسلم يقظه أو مناما .

ثانياً : وهذا العنصر ذو علاقة وثيقة بالعنصر السابق وهو أخذ اذن مشيخة وهو مايطلق

عليه " السر " سواء من الرسول صلى ا لله عليه وسلم أو من مؤسس الطريقة التى ينتمى الشيخ اليها .

ثالثاً : لابد أن يكون من الأشراف ويفضل أن يكون أخذ المشيخة وراثة عن أبيه وجده .

رابعاً : وصل لهذه المكانة عن طريق الترقى بالمجاهدة .

خامساً : يتمتع بالفراسة************** التى هى من علامات الايمان وبمثابة عون للشيخ فى تعامله مع مريديه بالاضافة الى سعة قلبه وانشراح صدره فالشيخ كما يقولون لابدأن يكون " منديل الاخوان" من حيث العطاء و التضحية والحب .

و هذه الخصائص يرى مجتمع الدراسة صعوبة وجودها فى مشايخ اليوم ، الا أن هذا لاينفى وجودها لدى مشايخ الأمس حيث يتحدث مشايخ اليوم عنهم و عن سيرهم وكراماتهم وعن طاعتهم لأوامر مشايخهم . وحيث أن الحالات المبحوثة أظهرت توارث المشيخة من الآباء فالملاحظ فى هذه العلاقة

أنها تميل إلى العلاقة الأبوية أكثر من كونها علاقة شيخ بمريده ولما كانت طبيعة الطرق بالأمس أكثر ميلا للخط الوراثى ، حيث الحفاظ على النسب الشريف ، لذلك أختلطت طاعة المريد لشيخه بطاعة الأبن لأبيه مما يجعل من الصعب محاولة الحكم على طبيعة هذه العلاقة بين مشايخ الأمس ومشايخ اليوم الذين هم بمثابة مريدى الأمس . هذا بإستثناء قلة ممن ليسوا أبناء مشايخ أقروا بضرورة طاعة المريد وتسليمه التام للشيخ والرجوع إليه واستشارته فى كل صغيرة وكبيرة وتفضيل الإنتخاب فى الخلافة الصوفية عن الوراثة .

وتبين من الدراسة ومعايشة الشعب المغربى أن مشايخ ومريدى الطريقة الأحمدية الكتانية لديهم شعور بالتميز وعلو الذات وهو شعور كل الكتانين حتى غير المنتمين منهم للتصوف . والواضح أن هذا الشعور أكثر ارتباطا بالانتماء للعائلة الكتانية والشعب المغربى منه للانتماء للتصوف . وقد يرجع هذا السبب لقضية الإشراف التى سبق وتحدثنا عنها ، ولشهرة العائلة الكتانية بالجهاد وإفتخارها بمواقف الشيخ محمد الكتانى الكبير من الإستعمار ، وكثرة العلماء الذين أنجبتهم هذه العائلة مما جعلها تجمع بين العلم والدين والجهاد فى سبيل الله والوطن وكذلك بقاء الطريقة حتى الآن - فى ظل ظروف المجتمع - وإن كان وجودها كصورة أكثر منه كحقيقة .

وظهر من الدراسة الميدانية أيضا إفتقاد الطريقة لوجود منهج محدد أو أساليب تتم عن طريقها تزكية المريد وتطهيره وترقيته فى الطريق ، كما لم يظهر لها آداب خاصة للتعامل سواء بين المريدين والشيخ وبين بعضهم البعض فى شكل قانون مدون أو كما ظهر لدى الطريقة العقادية الشاذلية فى شكل أمثال وأقوال مأثورة تتداول على ألسنتهم وربما يرجع ذلك لافتقاد الطريقة الكتانية بل الطرق الصوفية فى المغرب عامه لنمط العلاقة الحقيقية بين الشيخ والمريد - كما سوف نوضح فيما بعد - بالإضافة إلى إفتقادها لرابطة الأخوة التى تحكم العلاقة بين المريدين بعضهم البعض والأكثر من ذلك عدم وضوح هدف هذه الطريقة ومبادئها الأساسية للمريدين مما يؤكد إفتقاد الطريقة للبناء التنظيمى أو أقل مقوم من مقوماته الأساسية وهو معرفة مبادىء الطريقة وأهدافها . وأن كان هذا لاينفى ما أظهرته الدراسة من وجود الهيكل الصورى للطريقة الممثل فى دور الشيخ ودور الخليفة ودور المقدم ودور المقدمة وهى المسئولة عن السيدات المريدات فى الطريق إلا أن هذه الأدوار ليس لها أى

جانب تنفيذى أدائى ، سواء فى الإرشاد أو التعليم أو التنظيم أو إقامة الحضرة أو الذكر والعمارة ، أما عن أدوار مسئولى النظام والنفحة والنظافة والبلغ (الأحذية) والبخور وماء الزهر وما إلى ذلك من الأدوار التى تحددها الطريقة فلا يوجد أى قواعد أو آداب لكيفية القيام بهذه الأدوار عدا القواعد والآداب العامة التى تسود فى المجتمع بصرف النظر عن المجتمع الصوفى .

بالإضافة إلى أن هذه الأدوار يقوم بها أى مريد دون تخصيص مريدين بعينهم للإلتزام بها . لذلك فالادوار داخل الطريقة مثلت البناء الصورى أو الصورة البنائية الأكثر ثباتا واستمرارية كما تحدث عنها راد كليف براون(٤٥) أما البناء الواقعى لهذه الأدوار كحقيقة شخصية موجودة بالفعل أمر ليس من السهل ملاحظته مباشرة أو وجوده إن صح القول لأنه مرتبط بأشخاص محددين للقيام به .

الشروط التى يجب على المريد اتباعها بعد انتمائه للطريق فى (مصر) :

من المتعارف عليه أن للطرق الصوفية محظورات (محرمات) يتوجب على المريد اجتنابها للحفاظ على العهد الذى هو الرباط المقدس الذى يربط بينه وبين الشيخ الحالى والمشايخ السابقين فى تسلسل يتصل حتى رسول الله صلى الله عليه وسلم . ومنّ ثم فعلى المريد الالتزام بالشروط الآتية :

١- عدم إنتمائه أو إرتباطه بشيخ طريقة صوفية أخرى ، إذ لايجوز للمريد أخذ العهد إلا على يد شيخ طريقة واحدة وذلك عدا ما يعرف بعهد البركة وهو أمر مختلف سنتاوله بالتوضيح فيما بعد .

٢- مداومة حضور الحضرتين قدر الاستطاعة ، وعليه أن لايتغيب عن الحضرة ثلاثة أيام متتالية دون عذر ، وإن حدث هذا يرسل له الشيخ أحد الأخوان للتعرف على سبب تغيبه ويكرر الشيخ إيفاد الإخوان له لهذا الغرض مرات ثلاث فان لم يحضر يتركه الشيخ وشأنه ويدعو الله له بالهداية و يقرأ له الفاتحة . فان عاد كان خيرا له ، وان لم يعد فهى مشيئة الله سبحانه .

٣- الابتعاد تماما عن الاعتراض بكل صوره وهو مايتداول على ألسنة المشايخ والخلفاء من عبارات مثل : " من اعترض انطرد " و " الاعتراض جناية " وهو موقف أساسى فى الطريق حتى أن بعض المشايخ يرون أن الاعتراض على الشيخ ولو باطنا موجب للتوبة وتجديد العهد .

٤- الرجوع الى الشيخ فى كافة الأمور الدينية و الدنيوية ، وأن من يلجأ الى الشيخ بهدف الاستشارة أو الاستخارة فى أحد الأمور فعلية الالتزام التام برأيه دون تفكير حتى ولو جاءت الأمور على غير هوى المريد الذى يجب عليه التسليم التام عملا بقول المشايخ " التسليم ولاية " .

٥- عدم السعى الى مشايخ أخرين ولاحضور جلساتهم ، لأن المفضل فى الطريق الصوفى اتباع شيخ واحد وفى هذا الشأن يقول المشايخ " حب الكل واتبع واحد " .

٦- يحظر على المريد عودة الانتماء للطريق فى حالة تركها أو انتمائه إلى طريقة أخرى .

٧- أن يسارع المريد بعرض نفسه للمناصفة فى حالة وقوعه فى أى خطأ مهما كان قدره سواء فى الطريق أو شيخه أو مشايخ الطريق السابقين أو أحد الإخوان أو فى حق نفسه .

وقد أظهرت الدراسة أنه يتعذر على أغلب المريدين الالتزام بهذه المحرمات فى ظل المتغيرات التى أصابت الطرق حاليا ، وبالتالى أضطر المشايخ إلى عدم التشدد بخصوصها والتجاوز عن التمسك بها أحيانا . والأسباب والعوامل التى أدت إلى ذلك يمكن إيجازها فيما يلى :

الشرط الأول :

لايتلائم مع ما هو معروف عن الطريقة الشاذلية بوصف كونها نهاية كل الطرق كما يقول مشايخ وأفراد هذه الطريقة " بدايتنا نهاية غيرنا ".بمعنى أنه لابد فى النهاية أن " تتشذل " كل الطرق المختلفة ، غير أن هذه المقولة لا نستطيع تأكيدها لأننا لم نعثر عليها فى أية مراجع . فكيف تكون الطرق أخذ العهد الشاذلى ويكون من قواعد الطريقة الشاذلية أن يكون المريد لم يسبق له إنتماء أو أرتباط بشيخ طريقة صوفية أخرى .

الشرط الثانى :

بالنسبة لمداومة الحضور والحرص على عدم التغيب عن الحضرتين ثلاث مرات متتالية فإن ظروف الحياة فى هذا العصر تفرض على المريدين مشاغل

تفوق التزامهم بالانتظام فى الحضور ، وقد أدى ذلك إلى تجاوز الشيخ عن هـذا الالتزام على الرغم من أنه من قواعد الطريق . لذلـك فالشيـخ أو الخليفـة يقـول عن المريد الذى يواظب على حضور حضرة واحدة فى اليوم " كتر خيره " نظرا لظروف الحياة التى يعيشها مريد اليوم .

الشرطين الثالث والرابع :

وهمـا عـن الاعـتراض والمشـورة . فإن مشـايخ التصـوف علـى إختـلاف مناهجهم يتفقون على أن " التسـليم ولايـة والاعـتراض جنايـة " وقـد أظهـرت الدراسة الميدانية عدم وجود هذين الشـرطين بـين مريـدى اليـوم بمعناهمـا لـدى الشيخ أو مريدى الأمس وهذا ما سوف نوضحه فيمـا بعـد عنـد التحـدث عـن علاقة الشيخ بالمريد .

الشرط الخامس :

وهما عـن اتبـاع لشـيخ واحـد وقـد أظهـرت الدراسـة وجـود بعـض حالات ارتبطت بأكثر من طريق وبالتالى بأكثر من شيخ علـى الرغـم مـن أن المريدين يعلمون أن هذا من المحرمات فى الطريق ، والمعـروف أن جميـع الطـرق تقـود إلى هـدف واحـد ، فالغايـة واحـدة وإن إختلفـت المنـاهج والوسائل والمشايخ ومن هنا عرفت العبارة المشهورة " بأن الطريق إلى ا لله بعدد أنفاس البشر " . ممـا يـؤدى إلى إنتمـاء المريـد للطريقـة التـى يتلائـم منهجها مع شخصيته وفكره وتفكيره .

ومن ثم فتعدد الطرق لايـدل علـى الكـثرة بقـدر مـا يـدل علـى تنـوع الوسائل وإختلافها ، فالهدف واحد ولكل طريقة سبيلها ودروبهـا للوصـول إلى ا لله عز وعلا .

والقاعدة السائدة فى الطرق تحظر على المريد أخذ عهد على يد شيخ آخـر أو حضور مجالس مشايخ آخرين وذلك علـى الرغـم مـن المقولـة المعروفـة لـدى الشاذلية وهى " من وجد مشربا خيرا من مشربنا فليتفضل " وإن كـانت تحمـل فى طياتها حرية للمريد إلا أنها فى حقيقتها حريـة مقنعـة تخفـى وراءهـا القيـود التى تفرضها آداب الطريق وقواعده .

الشرط السادس :

وهو الخاص بحظر عودة المريد للطريق بعد تركه أو إنتماؤه لطريق آخر فقد تبين عدم وجوده بالنسبة لجميع الطرق حاليا ، ومما يؤكد ذلك الإضافة التى أضافها مشايخ اليوم على المقولة السابق ذكرها " من وجد مشربا خيرا من مشربنا فليتفضل ، ومن أراد العودة فأهلا وسهلا " . إستنادا الى عدم وجود أفعال أو خطأ من المريد توجب طرده كما قالوا " إن الطريق طريق ا لله والحضرة حضرة ا لله ونحن لسنا مالكين لشىء على الإطلاق " .

الشرط السابع :

المتعلق بعرض المريد نفسه للمناصفة فى حالة الخطأ ، وقد تبين أنه قليل الحدوث وينذر وجوده اليوم فخلال فترة البحث التى أستمرت أكثر من عام ونصف لم تصادف الباحثة حالة واحدة عرض فيها أحد المريدين نفسه من أجل المناصفة مما يدل على إنعدام هذه الظاهرة بين مريدى اليوم . وأرجع الخلفاء ذلك الى مشاغل الحياة المعاصرة وما تفرضه على المريد من التزامات تعزق أنتظامه فى حضور الحضرتين يوميا .

ومما تقدم ذكره يتضح فى جلاء التغير الكبير الذى إنتاب الطريق الصوفى وانعكاس هذا التغير على مريد اليوم وعلاقته بالشيخ والإخوان فيما يتعلق بالشروط أو المحرمات التى يجب على المريد اجتنابها .

أما عن المحرمات التى تحرمها الطريقة التانية على مريديها فإلى جانب ما نهى عنه الإسلام يعتبر التدخين من المحرمات الأساسية . فالتدخين يعتبر من العادات السيئة التى يستنكرها الغالبية من مشايخ الطرق بالمجتمع المغربى بصفة عامة وجميع مشايخ الطرق الكتانية بصفة خاصة . والجدير بالذكر أن هذا يعتبر إتجاها عاما بالنسبة للمجتمع المغربى وليس إتجاها قاصرا على المتصوف فقط ، بل والأكثر من ذلك أن المجتمع المغربى يعتبر التدخين ظاهرة لا تليق برجل الدين أو رجل العلم إذ أنها علامة على عدم الإلتزام بقاعدة تحريم التدخين بالاضافة الى أنها ضارة بالصحة وذات رائحة كريهة لاتليق بالرجل المسلم .

أما عدا ذلك فلا توجد أى محرمات تفرضها الطريقة على مريديها . والطريقة العقادية الشاذلية عرفت بمجموعة من القواعد والآداب للسلوك من

أجل تحقيق الضبط الاجتماعى بالحفاظ على النظام فى الشعائر المختلفة بكافة أشكالها (عهد - ذكر - إحتفالات) وتحقيق آداب التعامل داخل الجماعة وخارجها بيم المريدين والشيخ وبين بعضهم البعض وبين المريد نفسه وبين أفراد المجتمع الخارجى الذى يتعامل معه . إلا أن هذه القواعد والآداب لم تأخذ الشكل النظامى الذى أخذته قواعد الطريقة الحامدية الشاذلية التى وضعت لنفسها قانونا عرف بـ " القانون الحامدى " الذى أحتوى على عشرة قوانين لتنظيم كافة جوانب الطريقة[٤٥] . وإنما تخذت قواعد الطريقة العقادية الشاذلية شكل الضبط الظاهر*************** الممثل فى الوعظ والارشاد والتوجيه متخذا شكل الأمثال والأقوال المأثورة تتداول على ألسنة المشايخ والخلفاء والمريدين حتى أصبحت عرفا تتوارثه الطريقة جيلا بعد جيل .

وإن كنا قد نرجع ذلك لظروف مريدى الطريقة من حيث التعليم إذ ينتشر بينهم من هم ذوى التعليم المتوسط وكذلك الأميين لذلك لجأت الطريقة لهذا النمط لتسهيل التعرف على قواعد وآداب السلوكعن طريق الأقوال والأمثال سهلة الحفظ**************** .

أما الجانب الخفى من الضبط وهو قائم على أساسا على الضبط الذاتى من المريد الذى ينبثق من داخله ويتوقف على مراقبته لنفسه والالتزام بقواعد الطريقة وآدابها ظاهرا وباطنا ن فهذا النمط من الضبط أكثر إنتشارا بين مريدى الطرق الصوفية عموما . فأساس السلوك الصوفى قائم على مراقبة النفس وهذا أكثر وجودابين أبناء مرحلة النفس اللوامة وهى المرحلة الأولى التى ينتقل إليها المريد بعد أخذ العهد وبالمداومة على الحضرتين . وبذلك فنمط الضبط الخفى لابد أن يتحلى به مريدى الطرق الصوفية على إختلاف مناهجهم وأساليبهم .

ويشير مفهوم الضبط الاجتماعى بصفة عامة الى الوسائل والأساليب المستخدمة لتنظيم السلوك وحفظ نظام الجماعة من خلال وضع القواعد والآداب التى تحكم العلاقة بين أعضاء الجماعة لذلك فالضبط الاجتماعى يقوم فى أساه على محاولة إقرار النظام فى الجماعة والتواءم مع النظم والقيم السائدة فيها وتوقيع الجزاءات التى حددتها الجماعة للحفاظ على بقائها .

والذى يهم الباحث الأنثروبولوجى بالدرجة الأولى[٤٦] هو التعرف على أساليب ووسائل الضبط التى تستخدمها الجماعة لتحقيق الموائمة بين أعضائها

والتى بدورها تختلف من جماعة لأخرى تبعا لطبيعة الجماعة وبنائها . فعلى سبيل المثال يسود الجماعة الصوفية قيد البحث وسائل الضبط التى تعتمد على الإقناع والتوجيه والارشاد ، التى تندرج تحت الوسائل غير الرسمية التى لاتحتاج فى تطبيقها إلى هيئة متخصصة . إلا أن هذا لا ينفى وجود جزاءات مادية ملموسة فى الطريقة العقادية الشاذلية وكذلك وجود جزاءات غيبية متمثلة فيما يعرف بالغضب الإلهى وتبدأ الجزاءات المادية من التوبيخ والأستهزاء والسخرية والتهكم الى حد النبذ والطرد خارج حلقة الحضرة بالحكم على المريد المخطىء بالذكر خارجها أى خارج حدود المنطقة المقدسة التى حرم عليه دخولها لمدة أسبوع أو ثلاث أيام متتالية تبعا لنمط الخطأ من حيث الدرجة و النوعية . وبالاضافة إلى ذلك لايسمح له بالغياب أثناء هذه الفترة وإذا اضطر للغياب آخر المدة يبدأ بإحتساب فترة العقاب من جديد ، وهكذا .

وهذا النمط من العقاب يمثل أشد أنواع العقاب على المريدين لاعتقادهم فى أهمية الذكر وقدسية الحلقة الدائرية التى يتم فيها الذكر . فالذكر خارج الحلقة يحرم المريد المخطىء الوجود فى المنطقة المقدسة بما فيها من خير وبركة وفيض إلهى .

ويوجد نمط آخر من العقاب يتمثل فى إلزام المريد المخطىءء بالمرور على كافة إخوانه أبناء الزاوية التى ينتمى إليها بهدف إيقاظهم لصلاة الفجر : وهذا النمط ليس له عند المريدين الأثر النفسى الكبير الذى للذكر خارج الحلقة وذكر أيضا البعض عن احد خلفاء الطريقة أنه كان يلجأ لتوقيع الجزاءات المادية على مريديه كالجلد والضرب أمام باقى المريدين وأحيانا التبرع بقدر من المال للجماعة . ومن ثم يتضح إختلاف أنواع الجزاءات تبعا لظروف الوقت ومنهج الشيخ وأسلوبه فى التربية والتنشئة وتحقيق الضبط الاجتماعى الذى يميل الآن إلى الاخذ بأفضل الأساليب للحفاظ على المريدين بتجنب الجزاءات المادية والعينية .

أما الجزاءات الغيبية المتمثلة فى الغضب الإلهى فالغالب أن الجماعة الصوفية أكثر إعتقادا فى هذا النمط من الجزاءات وفاعليته فى تطهير المريد وتهذيبه ، وهذا ما يطلق عليه البعض كلمة " نفحة " . فإذا أصاب المريد مرض يقول تعبيرا عن ذلك " نفحت بكذا " وهذا يرمز للغضب الإلهى ممثلا فى صورة عقاب دنيوى أو تكفير دنيوى ، يرى المريد أنه أخف بكثير من عقاب الآخرة . ومن هذا المنطلق يسعد أبناء الطريق بهذه النفحات لأنها تعبير عن

انتهاء الغضب الإلهى وإحلال الرضى محله ، وهو الأمر الذى يفسر سبب إسراع المريدين المخطئين بعرض أنفسهم " للمناصفة " بعد التوبة للحماية من الغضب الإلهى وإتمام الجزاءات الغيبية .

ولاشك فى إرتباط مبادىء الطريقة العقادية الشاذلية واتجاهاتها وممارستها ، التى مثل بعضها فى الوقت نفسه الخصائص التى تميزت بها عن غيرها من الطرق بالأسباب التى دفعت لانجذاب الأفراد للانتماء إليها وظروف ذلك . وفى هذا تبين أن الذكر والإنشاد لعبا الدور الأول فى جذب الأفراد للانتماء للطريق . وقد يرجع ذلك إلى ظاهرة الاستمتاع الجمالى والفنى المصاحب لحلق الذكر وحاجة الأفراد لنوع من الترويح فى ظل الظروف الحياتية المعاصرة ولما كان الذكر والانشاد له من الحلاوة ما يملأ القلب بهجة إذ أنه يحرك الوجدان ، كما أن نغم الكلمات ينفس عن الضغوط العصبية والانفعالية فلا غرابة أن يكون له الأهمية الأولى فى جذب المريدين فى غضون ضغوط الحياة العصرية السريعة الأيقاع مع هؤلاء المريدين وخاصة أن من بينهم عددا من الأميين وذوى التعليم المتوسط .

أما الشيخ فقد مثلت صفاته المكانة الثانية فى جذب الأفراد للطريق مما يدل دلالة واضحة على الحاجة إلى القدوة والإمتثال لها . إلا أن هذا الاتجاه بلا شك تعرض للتغير فالطرق الصوفية القديمة مثل السنوسية والدرقاوية والشاذلية والقادرية ... الخ من الطرق التى كان مشايخها يمثلون العماد الأساسى للطريقة فى جذب المريدين والتأثير عليهم والدليل على ذلك هو اتجاه الاستعمار سواء الفرنسى أو الإيطالى للتخلص من مشايخ الطرق إما بالقتل أو النفى أو محاولة التأثير عليهم بكسبهم عن طريق تحقيق أغراضهم مقابل السيطرة عليهم ومن ثم على مريديهم وذلك نابع من إدراكهم بتأثير هؤلاء المشايخ عليهم ومدى طاعة المريدين لهم والتسليم لكافة أقوالهم .

وجاءت محبة الإخوان بشعور التآخى والمحبة والخدمة والتعاون فى المكانة الثالثة لجذب الاخوان . وهذا يشير إلى إفتقار انسان هذا العصر لكافة مشاعر الود والطمأنينة بين الأهل والأقارب التى عرفها المجتمع الأسرى المصرى فيما مضى . وهذا العامل ذو علاقة وثيقة بظروف الانتماء للطريقة فهؤلاء الذين أنجذبوا للطريقة هم أنفسهم الذين انخرطوا فيها عن طريق الأصدقاء والزملاء .

إلا من بين الحالات المدروسة كان العدد الأكبر ممن أنتموا عن طريق الوراثة ليس فى مقام المشيخة وانما فى سلك المريدين ايضا . وكذلك لاحظنا نمطا آخر يتمثل فيمن يدخل الطريق " بالصدفة "* : إذ ظكر البعض أنهم وجدوا أنفسهم داخل الطريق دون نية مقصودة ، فأثناء جلوس المرء فى المسجد بعد الصلاة وحديثه مع أحد الأحوان يمتد الحديث حتى يشاركهم فى الحضرة ... وهكذا وذكر آخر أنه وجد ورقة صغيرة أمامه ملقاة على الأرض وهو سائر فى الطريق ووجد نفسه يمسك بها ويقرؤها فوجد فيها آية قرآنية كانت السبب فى هدايته وتوبته والاتباطه بالطريق . ومن بين الحالات المدروسة وجدت حالة انتمت للطريق بعد التعرض لأمراض كثيرة ، وجاء فى آخرها وطلب من ا لله الشفاء ونذر الدخول للطريق والانتماء له لو تم له الشفاء تماما . وكان هذا الرجل من قبل معترضا على الطريق وخاصة الطريقة الرفاعية التى كان خاله عضوا فيها .

ومما تقدم يتضح تضاءل اتجاه الوراثى فى الانتماء للطريق الصوفي فى الطريقة العقادية الشاذلية في مصر عما هو سائد فى المجتمع المغربى . وهذه النتيجة التى جاء بها البحث تتفق مع موقف أهل الطريقة أنفسهم من مسألة الخلافة فى الطريق إذ فضلوا جميعا أسلوب الانتخاب فى الخلافة الصوفية عن اسلوب الوراثة استنادا الى ان الطريق سر ينتقل من شيخ الى آخر ليس له علاقة بالوراثة بالدم بل قائم أساسا على الوراثة المعنوية . وكان مثلهم الأعلى فى ذلك وراثة أبى العباس المرسى لأبى الحسن الشاذلى رغم وجود أبنائه الذكور فى الطريق وورد عن أحدهم عدد من أسرار الطريقة والأحزاب التى نقلها عن والده(٤٧) . وهذا ما حث عليه عبد الحليم محمود حين قال إن الطريقة لايمكن أن تكون مورد رزق يورث كما يورث العقار(٤٨) . وكذلك المشيخة ليست تركة تنال بالميراث وإنما هى ثمرة الصبر والرياضة والمجاهدة والجد والاجتهاد(٤٩) إلا فى بعض حالات خاصة يوصى فيها الشيخ قبل إنتقاله بخلاف أبنه من الدم ، أو أحد مريديه المؤهلين لذلك وهذا أشبه بالحالة الثالثة التى ذكرها ماكس فيبر عن قيام الشخصية الكاريزمية بتحديد من يخلفه من بين المقربين وفى هذه الحالة يكون على الأتباع القبول(٥٠) . وفى بعض الأحيان قد يتم انتخاب ابن الشيخ من قبل المريدين بعد وفاة الشيخ ، وهذه أشبه بالحالة الخامسة التى ذكرها ماكس فيبر عن وراثة الكاريزما للعصب من الدم وخاصة للأقارب من الدرجة

الأولى والثانية . وهذه يطلق عليها (الكاريزمـا الوراثيـة)[٥١] وفـى هـذه الحلـة يجب أن يكون الأبن أهلا لهذه المكانة وبذلك يجمع بين النسـب والوراثـة التـى هى بمثابـة التربة الصـالحة للتحقـق السـريع والمهيـأة للتلقـى واسـتحقاق البركـة والسـر . كذلك تمتعه بخـبرة السـير فـى الطريـق ومعرفـة مزالقـه والعـروج فـى مقاماته. اما " ابن الطريق " المفتقد للنسب فهـو اهـل لهـذه المكانـة بجهـاده فـى الطريق واستحقاقه للبركة والسر وميراثه للعلم . والبركة شيء واقعي ولكنه غير محسوس ، فهى شيء غيبى إلهى وهى سر ا لله فى العبد وهذه البركة قوة ترتبـط بالأشياء وبعض الأشخاص وفى حالة انتقالها لشيء معين فانها تكتسب فى تلك الحالة قوة ملموسـة ظـاهرة يمكـن إسـتخدامها استخداما إيجابيـا فـى كثـير مـن الأغراض النافعة . أما إذا أنتقلت هذه القوة إلى شخص ما فهى تؤهله للوصـول إلى مرتبة الأولياء[٥٢] .

وأوضحت الدراسة أنه فى هذا الزمن حيث ندرة المشـايخ مـن الأفضـل أن يوصى الشيخ بخليفته قبل إنتقاله بـدلا مـن تركهـا ممـا يفسـح المجـال لأن تكـون الخلافة حكرا على بعض العائلات ، مما أوصل الخلافـة الى بعـض مشـايخ ليـس لديهم ميول صوفية أو استعداد للقيام بمسئوليات الشـيخ[٥٣] بـل هـم مفتقـدون للبركة ، التى هى السر النورانى السماوى الذى يتنزل على التسلسل من سـيدنا جبريل عليه السلام إلى الانبياء إلى رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم إلى الصحابة إلى التابعين إلى تابعى التابعين إلى السالكين جيلا بعد جيل الى يومنا هذا الى يوم القيامة . و كان ذلك سببا فى إعطاء الأولوية فى الترشيح لشـغل منصـب شـيخ طريقـة مـن الطـرق الصوفيـة عنـد خلـوه مـن بـين مـن تتوافـر فيهـم الشـروط اللازمة[٥٤] . للإبن الأكبر لشيخ الطريقة السابق أو الأخ الشقيق لشـيخ الطريقـة أو ذوى قربى شيخ الطريقة السابق فالأقرب منهم ثم كبار رجـال الطريقـة ممـن تتوفر فيهم الشروط المؤهلة لشغل المنصب .

ومهمة الشيخ كما نراها مهمة تكليفية من الرحمة الإلهية برعايتها وإرشادها لذلك ليس لأحد أن يدعى القيام بهذه المهمة لمجرد رغبته فيها والرغبة فى القيـام بهذا الدور[٥٥] .

ورأى كثير من المعترضين على الطريق الصوفى أن وراثة الطريق سبب وراء إختفاء الطرق بمفهومها القديم[٥٦] وهذا ما اكدته الدراسـة حيـث وقـع بـالفعل

كثير من المشاكل نتيجة لوراثة أحد أبناء الشيخ الطبيعيين مما سبب كثيرا من الخلافات بين الشيخ وخلفاء الطريق في مختلف الأقاليم حتى إنتهى الخلاف بإمتناع الخلفاء عن الاتصال بالشيخ نهائيا . ونظرا لرغبة اهل الطريق في مقاومة وراثة المشيخة وتفضيل انتخاب الشيخ بعد إنتقال سابقه – في حالة عدم وجود وصية الشيخ بخليفته – فقد ظهرت محاولات لوضع قواعد تتعلق بكيفية هذا الانتخاب وشروط الترشيح والذين لهم الحق في المشاركة فيه . فساد لدى الشاذلية العقادية المقولة المشهورة التي تحمل في طياتها شروط الخليفة المنتقى من بين أبناء الطريق وهي : " رجليه سواحة ، وعيناه نواحة ويده لواحة ، وبيته للإخوان راحة ، واذا لم يتوفر فيه الأربع فالراحة منه راحة " .

ويتضح من هذه السمات والخصائص فهي وإن كانت تشير في أغلبها للجانب الظاهري إلا أنها تحمل في مضمونها أيضا الجانب الباطني إذ المقصود من " الرجلين السواحة " أنه يسير دائما في خدمة الأخوان والأبناء وهذه صفة عرفت عن مؤسس الطريقة ، أبو الحسن الشاذلي ، حتى ورث الشاذلية فكرة مؤداها أن طريقهم في طريق خدمة اساسها الحب والعطاء . أما " العينان النواحة " فالمقصود منه رقة عواطفه وحبه وشفقته ورحمته للأبناء في الطريق ، والتي هي أولا حال له مع الله ورسوله صلى الله عليه وسلم . وفي تعبير " اليد اللواحة " إشارة مزدوجة الى التوجيه والارشاد ، إذ معنى " الهدى " أساسا ولغة التوجيه والاشارة تلويحا باليد من " هدى الراعي الغنم " ويزدوج مع هذا التلويح بالمعاني وإيصالها بالسلوك والتصرف . وفيما يتعلق ببيت الشيخ الذي يجد فيه الاخوان الراحة فان ذلم من الأصول المرعية التي تدل على كرم الشخصية ، سعة القلب ، بالفعل وليس بالقول فقط . والمعلوم أن شعور الترحيب والشمولية للإخوان في بيته استكمال لمعنى الأخوة وشرط من الشروط فيمن يتولى أية مواقع قيادية في الطرق الصوفية************* .

ونستنتج مما سبق تباين مفهوم التصوف لدى مجتمعي الدراسة لاختلاف الظروف البيئية والثقافية والاجتماعية وذلك يدل على تأثر التصوف والطرق الصوفية بالثقافة . فجاء تعريف التصوف في المجتمع المصري متمثلا في جانبين الجانب الأول الأخلاقي السلوكي والجانب الثاني المعرفي الكشفي ، أما تعريف التصوف في المجتمع المغربي فقد جاء بمفهو الزهد والانقطاع للعبادة .

وعلى الرغم من هـذا الاختلاف فى المجتمعين ، إلا أن الدراسة أظهرت إعتقاد المجتمعين فى الأولياء وبركتهم ، وحرص أفراد المجتمعين على إحترامهم واجلالهم والتبرك بهم ، وإن كانت هذه الظاهرة ليست مقتصرة على أفراد الطرق الصوفية فحسب بل تنتشر بين أفراد المجتمعين بصفة عامة .

وتعريف الولى فى المجتمع المغربى يقترن اقترانا وثيقا بالإشراف حتى يكاد يكون مقصورا على الأشراف من نسل الرسول صلى ا لله عليه وسلم ، وإعتقاد الشعب المغربى بصفة خاصة فى الأشراف ومن ثم إحترامهم وإجلالهم والتبرك بهم . أما تعريف الولى فى المجتمع المصرى فجاء معتمدا على التقوى والصلاح وقرب الولى من ا لله وعلاقته به عز وعلا . وكان هذا سببا وراء اختلاف المجتمعين فى مبادىء وقواعد الطريقة وخاصة القواعد الخاصة بالمشيخة من حيث تفضيل متصوفة المجتمع المغربى للوراثة فى الطريق للحفاظ على النسب الشريف . أما من تناولهم البحث فى المجتمع المصرى فضلوا الانتخاب اعتمادا على أن المشيخة ليست تركة يتوارثها الأبناء عن الآباء والأجداد ، وإنما هى سر يوضع فيمن يستحق ممن خاض الطريق .

هوامش ومراجع الفصل الرابع :

١ - أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعى مدخل لدراسة المجتمع الجزء الأول ، المفهومات ، الطبعة الرابعة ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ١١ .

٢ - محمود محمد خطاب السبكى : العهد الوثيق لمن أراد سلوك أحسن طريق ، سلسلة منشورات العشيرة المحمدية بمبنى جامع البنات القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ ، ص ٤٢ .

٣ - سعيد حوى : تربيتنا الروحية ، المرجع السابق ، ص ٥٨ .

٤ - على فهمى خشيم : المرجع السابق ، ص ٣١٨ .

* والمقصود هنا بالجانب الأخلاقى كوسيلة ظاهرة للوصول للجانب المعرفى مع العلم بأن التصوف كله خلق وسلوك من بدايته إلى نهايته .

٥ - سورة الشورى آية ١٣ .

٦ - عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلى ، المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

** المقصود بالرغبة فى الكمال هو القوة المحركة لتصفية النفس وتزكيتها وليست بمعنى الكبر أو العجب ، ويظهر ذلك من قوله تعالى فى الآية الكريمة : ﴿ لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون ... ﴾ سورة التين ٤ ، ٥ ، ٦ .

See : Tritton, A. S . 1968 : Islam Belief practice : Hutchinson univeersty library, London, p. 100, See too : Trimingham Spencer, 1971, Op. Cit. , P. 226.

٧ - حسن محمد الشرقاوى : الحكومة الباطنية ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، ص ٢٦٢ .

٨ - العنكبوت ٦٩ .

٩ - عامر النجار : المرجع السابق ، ص١٢ .

١٠ - علال الفاسى : التصوف الإسلامى فى المغرب ، المرجع السابق ، ص ٣٤ .

*** والمقصود هنا ليس الرهبانية المسيحية حيث لا رهبانية فى الاسلام بل مجرد تعبير عن المبالغة فى الزهد .

١١ - التهامي الوزاني : الزاوية ، الجزء الأول ، المرجع السابق ، ص ١ .
١٢ - توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، مكتبة الآداب ، ص ٣٨ .
**** أمثال عثمان بن عفان ، عبد الرحمن بن عوف ، أبو مدين التلمساني ، أبي الحسن الشاذلي .
١٣ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : يسألونك عن التصوف " مجلة التصوف الاسلامي " العدد الخامس ، شوال ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ ، ص ٦ .
١٤ - محمد كمال جعفر ، المرجع السابق ، ص ٦ .
١٥ - الشيخ عبد الله التليدي : المرجع السابق ، ص ٥ ، ١٠ .
***** أشقها على النفوس وأصعبها .
التجرد والزهد في الدنيا .
ما كان فيه نفع متعدد وهذا افضل من ذى النفع القاصر .
العمل على مرضاة الرب في كل وقت بما هومقتضى ذلك الوقت ووظيفته .
١٦ - ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين : الجزء الأول ، مطبعة السنة المحمدية ، دون سنة النشر ، ص ٨٥ : ٨٨ .
١٧ - أخرجه الترمذى بهذا اللفظ ، وأخرجه أبو داود بلفظ (تلزم بيتك) . تيسير الوصول ، المجلد الرابع ، ص ١٥ .
١٨ - عبد الله كنون : ذكريات مشاهير رجال المغرب الإمام إدريس ، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر بيروت ، دون سنة النشر ، ص ٥ : ٨ .
١٩ - نفس المرجع السابق ، ص ٨ .
******* وهذا إعتقاد الغالبية في المجتمع المغربى المتصوفة وغير المتصوفة .
٢٠ - التهامي الوزاني : " الزاوية " المرجع السابق ، ص ٤٠ .
21 - Webber, max, 1952 essays in Sociology Translated and edited an introduction by H. H. Gerth and D. Wright Mills, Rontledge & Kegan Paul LTD. London, P. 245.
******* شراء الذهب للعروس بالكيلو يتكون من مضمة أى حزام من ذهب و " سرتلة " التى تتكون من عدد من الأساور : سبعة أو ٣ وخاتم ودبلة وسلسلة وغيرها وكميات ليس لها نهاية خاصة في حالة قدرة

العريس بالاضافة إلى القماش والأحذية والحقائب وغيرها من الملابس الداخلية ... الخ .

٢٢ - أخرجه الطبراني والحاكم عن عمرو بن عوف حديث صحيح .
العلامة الامام جلال الدين السيوطى : الجامع الصغير ، المرجع السبقا ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت الطبعة الرابعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٣ .

٢٣ - أخرجه مسلم والنسائى عن أبى هريرة : الفتح الكبير فى ضم الزيادة الى الجامع الضغير الجزء الثالث ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ص ٣٩٢ .

٢٤ - سورة الحجرات آية ١٣ .

٢٥ - أخرجه الامام أحمد والبيهقى والطبرانى :
الامام عبد العظيم المنذرى : الترغيب والترهيب ، الجزء الثالث ، مكتبة جمهورية مصر ، ص ٨٥٨ - ٨٥٩ .

26 - Mackeen A. M. M. " The Sufi-qawn Movement In Muslim World. by Elmr H. Douglas and Edwin E. Calverley. Vol LIII July, 1963, Published by the HartfordSemimary P. 223.

******** كما هو فى المجتمع الغربى والمقصود هنا المتنسبين للرسول صلى إ الله عليه وسلم من العصب أى من خط الأب وليس من خط الأم . مما جعل الشعب المغربى يحرص على تزويج المرأة الشريفة من زوج أو رجل شريف مثلها للحفاظ على لفظ الأشراف لدى الذرية . ومن الظواهر المنتشرة فى المجتمع الغربى أن يقترن اسم الشريف ب سيدى أو مولاى وكان يدون بالفعل فى شهادة الميلاد إلا أن هذا الأمر منع حديثا تدوين هذا اللقب عدا الأسرة المالكة . ولازال يتداول على الألسنة ولذلك كل من يسمى بمحمد لابد أن يسيقه عند الحديث غليه أو المناداة " سيدى " محمد تشريفا لاسم الرسول صلى ا الله عليه وسلم .

38 - E . E . Evans-Pritcherd, Op. Cit. , P. 66 .

٢٧ - أبو حامد محمد بن محمد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، دار القلم بيروت دون سنة النشر ، ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

٢٨ - محمد زكى إبراهيم : أصول الوصول ، المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

٢٩ - نفس المرجع السابق ، ص ٢٥ .

٣٠ - أنظر الفصل ص وما بعدها .
********* كانت هذه الحادثة فى حضور الباحثة .
********** ما يعادل ثلاثون قرشا مصريا .
٣١ - سورة المجادلة آية ١٢ .

32- Eickelman, DSale F . Op. Cit. , pp 237 : 299 .

*********** المرابط " أحد التسميات التى تطلق على الولى أو الشيخ فى صعيد مصر وصحراء مصر . وأساسها يرجع الى التجمع والترابط حول قطعة أرض أو بئر ماء أو منطقة معينة .

• لاحظ شارل أندرى جوليان نفس ملاحظتنا

٣٣- أنظر شارل جوليان ، المرجع السابق ، ص ٢٦ .

See : Aroian, Lois A. and Mitchell, Richard P. 1984 the Modern middle east and north africa, macmellan pubplishing Company, New York, P. 38.

٣٤- أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعى مدخل لدراسة المجتمع الجزء الثانى الأنساق ، المرجع السابق ، ص ٥٥٥ ، ٥٥٦ .

٣٥- نفس المرجع السابق ص ٥٥٦ : ٥٥٨ .

************ أظهر مجتمع الدراسة بمصر شيوع هذه الظاهرة بين شتى المستويات البيئية والعلمية والثقافية . أما المجتمع المغربى فقد أظهر شيوع هذه الظاهرة بين الشعب المغربى ككل بغض النظر عن انتمائه للجماعت الصوفية . بل والاكثر من ذلك إعتقاد العلماء والأغنياء والمثقفين فى الأولياء وبركتهم أو كما يقولون عليه " الأشراف " .

٣٦- أحمد زروق : قواعد التصوف ، المرجع السابق ، ص ١١٦ .

See : Tritton, A. S., 1968 Op. Cit. P.98.

والشيخ أحمد زروق من علماء الأصول ودرس بالأزهر خلال زيارته لمصر . كذلك بالحرمين بمكة والمدينة وهو ممن أصل وأرسى قواعد الطريقة الشاذلية فى شمولية . وكذلك قواعد التصوف عموما .

************ ذكرت سبعة حالات من بين أبناء الطريقـة أنـه تم لهـم التثبيت فـى الطريق بالرؤى التى رأوها بأنفسهم مشاهدين فيها الشيخ أبا الحسن الشاذلى نفسه والشيخ العقاد الكبير ، وهو مؤسس الطريقة العقاديـة اللذين لم يسبق لهم رؤيتهما أو رؤية صور فوتوغرافية لهما فى العالم الدنيوى . لذلك أعتبرا هذا فى مجال الكرامات التى تحدثوا عنها .

٣٧- أحمد زروق : حكم ابن عطاء الله ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف مكتبة النجاح ليبيا ، ١٩٦٩ . ص ٢٩٥ .

٣٨- أحمد بن عجيبة : إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ، الطبعـة الأولى ، مكتبـة البابى الحلبى ، ١٣٨١ هـ ، ١٩٦١ ، ص ٣١٧ .

************* والمقصود هنا بظاهر العبارة أنهم أهل رموز أما باطن العبـارة ويدل على ما يعرف لدى الصوفية بالمدد الذى يحدث بنظـرة الشيخ للمريد فتغير من حاله ومقامه .

٣٩- على سالم عمار : أبو الحسن الشاذلى ، الجزء الثانى ، المرجـع السـابق ، ص ٣٧٠ .

٤٠- عبد الحليم محمود : أبو العباس المرسى ، المرجع السابق ، ص٤٤ ، صَ ٢٦ .

٤١- محمد البـاقر الكتـانى : ترجمـة الشـيخ محمـد الكتـانى ، مطبعـة الفجـر ، ١٩٦٢ ، ص ٤٤ .

٤٢- سورة الاسراء آية ٤٤ .

************** أعوذ با لله وبوجهه الكريم وبسلطانه القديم مـن الشيطان الرجيم (مرة واحدة)

آية الكرسى ٣ مرات - دسـتور يـا رسـول ا لله دسـتور يـا أهل التوبة (مرة) .

أستغفر ا لله لى وللمؤمنين وللمؤمنات (٢٧مرة) . الصـلاة النموذجية (١٩) مرة وصلاة القاسمى (٣مرات) .

أعوذ با لله . بسم ا لله . أستغفر ا لله العظيم الذى لا إلـه إلا ا لله هو الحى القيوم وأتوب إليه (٢٥) مرة اللهم صلى علـى سيدنا ومولانا أحمد سـر الـذات ولـوح التشـكيلات وىلـه وصحبه وسلم (مرة) .

يا حي يا قيوم (٣٠٠مرة) وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين .. كل هذا صباحا ومساءا .

• ولايشترط البعض هذه المجاهدة إعتمادا على قول الله تعالى ﴿ الله يجتبى اليه من يشاء ويهدى اليه من ينيب ﴾ سورة الشورى آية ١٣ . إذ يفهم من هذا وجود طريق الاجتباء الذى لا يكون سبب وصول الولى فيه مجاهداته وإنما " الجذبة " من الله تعالى .

٤٣ - ورد فى الحديث عنه صلى الله عليه وسلم " اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل) " اخرجه البخارى فى التاريخ ، والطبرانى وابن عدى ، الجامع الصغير لأحاديث البشير النذير ، ألامام السيوطى ، الجزء الأول ، المرجع السابق ص٩ . فى الوفاء بالنذر ارجع الى حامد عمار : التنشئة الاجتماعية فى قرية مصرية (سلوا) غريب سيد أحمد وآخرون ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٧م ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

٤٤ - أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعى لدراسة المجتمع ، الجزء الأول- المفهومات ، المرجع السابق ، ص ٤٦ .

٤٥ - فاروق أحمد مصطفى : البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ، المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .

*************** فضلنا عند التحدث عن الضبط داخل الجماعة قيد الدراسة أن نميز بين نمطين قاما بدور الضبط الاجتماعى واكلقنا عليهم أسم " الضبط الظاهر " والضبط الخفى أو الباطن . وقد سبق وتحدث عنهما جلسنان بتسمية أخرى وهى الضبط الرسمى والضبط غير الرسمى . إلا اننا نبتعد عن هذه التسمية عند التحدث عن الضبط حيث أنها تشير إلى وجود هيئة متخصصة لذلك وهذا بعيد الوجود فى الطريقة المدروسة .

See : Gillsnan, Michael, Op. Cit. , P. 94.

• أنظر الأمثال والأقوال المتداولة على ألسنة أفراد الطريقة العقادية الشاذلية ملحق رقم (٢) .

٤٦ - أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعى ، الجزء الثانى - الانساق ، المرجع السابق ، ص ٤٢٨ .

٤٧ – عبد القادر زكى : النفحة العلية فى أوراد الشاذلية . الطبعة الثانية ، مكتبة النجاح ن ليبيا دون سنة النشر ، ص١٩١ – ١٩٢ .

٤٨ – عبد الحليم محمود : أبو الحسن الشاذلى ، دار السلام ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

٤٩ – توفيق الطويل : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

50 - Weberm Max, 1964 : Op. Cit. , P. 365.

51 - Ibid P. 365.

٥٢ – علياء شكرى : التراث الشعبى المصرى ، المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

See : Wallce, Anthony F . C . 1966 : Op. Cit. , P. 60 .

53 - Qamber, Akhtar : The Role of the sufi silsilah- Tariqahs in Isamic Religion and Society. In Islamic Cuulture, Vol LVI No. 2, April, 1982, Published by The Islamic Cultur Board, Hyderabad - India P. 208.

٥٤ – الشروط اللازمة طبقا للمادة ٢٩ من اللوائح الصوفية الجديدة :

* أن كون الشيخ بالغل سن الرشد متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية .
* ألا يكون محكوم عليه فى جناية او جنحة مخلة بالشرف أو الأمانة ما لم يكن قد رد إليه إعتباره فى الحالتين .
* أن يكون الشيخ مجيدا للقراءة والكتابة وماما بمبادىء الشريعة الإسلامية .
* أن يكون متمتعا بسمعة طيبة ، وخلق كريم .
* أن يكون من أهل العرفان والكمال ذوى التقوى والصلاح .
* ألا يكون شيخا لطريقة صوفية أخرى .

صدرت هذه اللوائح ضمن سلسلة منشورات العشيرة المحمدية إشراف محمد زكى ابراهيم ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ ، ص ١٣ ، ١٤ .

٥٥ – سيد حسين نصر : الصوفية بين الأمس واليوم ، ترجمة كمال خليل ، المرجع السابق ، ص ٧٤ .

56 - Qamber, Akhtar, Op. Cit., P. 208.

الفصل الخامس

التنشئة الأجتماعية والتأثير الثقافى في مجتمعى الدراسة

- التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعى .
- علاقة الشيخ بالمريد .
- علاقة الإخوان بعضهم ببعض .
- التأثير الثقافى على التصوف فى مجتمعى الدراسة .

الفصل الخامس
التنشئة الاجتماعية والتأثير الثقافى فى مجتمعى الدراسة

التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعى

يعد موضوع التنشئة الاجتماعية أو التطبع الاجتماعى Socialization من الموضوعات الهامة التى شغلت العلماء المتخصصين فى مجالات علم النفس والاجتماع والانثروبولوجيا . وتحتوى عملية التنشئة الاجتماعية على مجموعة من الخطوات التى تساعد الفرد على التكيف مع البيئة أو المجتمع من خلال التعرف على عاداته وتقاليده وقواعده وقيمه ونظمه ومعاييره . فعملية التنشئة الاجتماعية قائمة أساسا على ترويض وتعليم الفرد آداب السلوك الاجتماعى للتوائم مع قواعد المجتمع ومعاييره ، وكذلك القضاء على ما يكون لدى الفرد من مقاومة لقوانين المجتمع ونظمه .

والذى لا شك فيه أن الأسرة هى أول بيئة اجتماعية تتولى عملية التنشئة الاجتماعية ويشترك معها فى ذلك مؤسسات وهيئات اجتماعية أخرى . لذلك فعملية التنشئة الاجتماعية عملية دينامية متغيرة تشمل كافة مراحل الفرد منذ ولادته وتستمر حتى وفاته ويمر خلالها بمراحل تعلّم واكتساب تجارب جديدة[1] .

وتعتبر الجماعة الصوفية من الهيئات الاجتماعية التى تشارك فى عملية التطبع أو التنشئة الاجتماعية التى تحتوى على مجموعة من الانماط السلوكية التى تساعد الفرد على التواءم والتكيف مع البيئة الاجتماعية ليصبح عضوا صالحا ومتعاونا وذا كفاءة فى هذه الجماعة وفى المجتمع الأكبر .

وكما هو واضح فالطريق الصوفى قائم أساسا على تزكية النفس وتطهيرها سواء أطلق عليها تربية أو تطبع أو تنشئة أو تهذيب أو تكوين ... إلى آخر ذلك من المسميات* . لذلك فالسير فى طريق الله لا يتم إلا إذا بدَّل السالك أو المريد سلوكه بسلوك أفضل ، ولو لم يكن بالإمكان تغير هذا السلوك - كما ادعت بعض الأقوال الشهيرة " كالطبع يغلب التطبع " - ما أرسلت الرسل وما أنزلت الكتب ولبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب .

والذى أكد ذلك ما أظهرته الدراسات النفسية والاجتماعية عن عملية التطبع

أو التنشئة الاجتماعية بأنها عملية مستمرة يمكن أن يمر بها الشخص حتى فى مراحل العمر المتأخرة من خلال التوجيه والتفكر والموعظة والنصيحة والمشاركة والممارسة وغيرها من الأسباب المختلفة للتنشئة الثقافية(٢) . فدور التصوف فى حقل التربية والتنشئة دور عميق ، لأن مهمته الأساسية هى تهذيب الشخصية البشرية من جميع جوانبها ، حتى تبلغ الغاية من تحقيق واستكمال كفاءاتها .

وقد اختلفت عمليات التنشئة الاجتماعية باختلاف مناهج الطرق الصوفية ومؤسسيها ، مما يشير لتنوع أنماط الممارسة الصوفية وتعددها بما يتناسب وشخصيات المريدين وصفاتهم ، حتى ليقال أنه ليبلغ عددها عدد أنفاس الخلائق . وقد أظهرت الدراسة الميدانية أن هذا التنوع إنما هو فى مجال معاملة النفس وصفاتها . فالطريق الصوفى - كما أجمع مجتمعنا الدراسة - مجاهدة للنفس والشيطان وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على صعوبة الطريق إلى الله ومعاناة المريد طوال الطريق وخاصة فى بدايته .

والمقصود من المجاهدة والرياضة بالأعمال الصالحة تزكية النفس وتصفيتها لتهذيب أخلاقها . فالنفس مجبولة على سوء الأدب ، والعبد مأمور بملازمة الأدب ، والنفس تجرى بطبيعتها فى ميدان المخالفة ، والعبد يردها بجهده عن سوء المطالبة ؛ فمن أطلق عنانها فهو شريكها فى فسادها . وقال الجنيد قال الله تعالى ﴿ إن النفس لأمارة بالسوء ﴾(٣) وهى الداعية إلى المهالك ، المعينه للأعداء ، المتبعة للهوى (٤) . وما عُرف عن النفس من صعوبة تخلها عن الصفات المذمومه وتحليها بالصفات المحمودة وترقيها عبر المقامات جعل الصوفية يُقرون بمجاهدة النفس بل يرون أن بصلاحها يتغلب الإنسان علي الشيطان وأسر ملذات الدنيا .

فالنفس إن صفت وتزكت حسنت أفعال البدن . والطريق إلى تزكية النفس اعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزاكية الكاملة حتى إذا صار ذلك معتادا بالتكرار مع تقارب الزمان حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضى تلك الأفعال بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع فيخف عليه ما كان يستثقله من الخير . فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجواد فطريقه أن يتكلف تعاطى فعل الجواد وهو بذل المال ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر فيصير بنفسه جواداً . كذلك بأفعال البدن تكلفاً يحصل للنفس صفة ، وإذا حصلت الصفة فاضت على البدن فاقتضت وقوع الفعل الذى تعوده بعد أن كان يتعاطاه تكلفاً والأمر كذلك فى

جميع صفات النفس مع وضوح الهدف لدى المريد ، كما أن البدن فى الابتداء لايُخلق كاملاً وإنما يكمل بالنشوء وبالتربية وبالغذاء كذلك النفس تخلق ناقصة وإنما تكمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم[٥] .

وأجمع المتصوفة فى مصر والمغرب على أن تنشئة المريد فى الطريق الصوفى تتم بترقى النفس فى مراحلها المختلفة للوصول إلى النفس الكاملة .

ومراحل النفس عند أهل التصوف كانت قد قسمت أصلاً إلى أربعة هى :

النفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس الملهمة والنفس المطمئنة ثم زيدت إلى سبع . ولكل منها صفات وأوصاف تدل وتشير إلى الصفات التى لابد للمريد التخلص منها والصفات التى لابد له التحلى بها للترقى فى مقامات الطريق . ولا شك فى أهمية صفات وملامح هذه المراحل فى محاولتنا لتحديد مراتب النفس التى ينتمى إليها من تناولهم البحث وانعكاسها على السلوك الاجتماعى عند تناولنا له بالتحليل .

وفى تقسيم مراحل النفس بين ثلاث مراحل أو أربع أو سبع ، نميل إلى النظر إليها بهذا الاعتبار الأخير لما يسمح به من تفصيل وتوضيح لصفات النفس وسماتها بالإضافة إلى إتفاق مجتمع الدراسة على هذه المراحل السبع .

فالنفس الأمارة وهى التى يطلق عليها النفس الشهوانية ومن أوصافها البخل والكبر والغضب والشهوة وسوء الخُلق وغير ذلك من القبائح التى يمكن التخلص منها بتقليل الطعام والشراب والنوم للعمل على إضعاف النفس الشهوانية الحيوانية وبالترقى منها يتم الوصول إلى النفس اللوامة ومن صفاتها اللوم والعُجب والاعتراض على الخلق والرياء الخفى وحب الشهرة والرياسة وقد يبقى معها بعض أوصاف النفس الأمارة لكنها مع هذه الأوصاف تجاهد فى أن ترى الحق حقاً وترى الباطل باطلاً وتعلم أن هذه الصفات مذمونة ولا تقدر الخلاص منها ولها رغبة فى المجاهدة ، وحالها المحبة .

والترقى منها بالوصول إلى النفس الملهمة وصفاتها السخاء والقناعة والعلم والتواضع والصبر وتحمل الأذى والعفوعن الناس وقبول عذرهم . ويرى السالك فى هذه النفس أن الأمر كله بيد الله . والترقى منها يتم بالوصول إلى النفس المطمئنة وصفاتها الجود والتوكل والعبادة والشكر والرضا بالقضاء والصبر على البلاء . والترقى منها بالوصول إلى النفس الراضية وصفاتها الزهد والإخلاص

والورع والرضا والترقى منها يتم بالوصول إلى النفس المرضية وصفاتها حسن الخلق وترك ما سوى الله واللطف بالخلق والصفح عن ذنوبهم وحبهم والميل إليهم لإخراجهم من ظلمات طبائعهم وأنفسهم إلى أنوار أرواحهم ومن صفاتها الجمع بين حب الخلق والخالق . ويتم الترقى منها بالوصول إلى النفس الكاملة وصفاتها جميع ما ذكر من الأوصاف الحسنة للنفوس ذكرها[٦] .

وتقوم هذه المراحل السبع على مقومات رئيسية ، ومداخل أساسية فالطريق الصوفى كما ذكر مريدو الطريقة العقادية الشاذلية لا يُعرف إلا بمعايشة الإخوان والشيخ من خلال العلاقة المباشرة بهم التى عن طريقها يتعلم المتصوف أنماط سلوك الطريق وآدابه ثم يمكن بعد ذلك تلقى العلم .

أما كون العلم ضرورى للطريق الصوفى فهذا أمر مفروغ منه إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بأهميته فى بداية الطريق فى الشاذلية بصفة خاصة . بل نؤكد أن العلم دون الطريق لا يمكن أن يصل به المريد للحقيقة أو المعرفة . لذلك فالعلم ضرورى ولكنه ليس الشرط الكافى ولا يتقدم من حيث الأهمية على سلوك الطريق الصوفى ولا على أهميه عروج المريد فى مراحله الروحية إستنادا إلى الحديث الشريف : " من عمل بما علم أورثه الله ما لم يعلم "[٧] والآية الكريمة : ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾[٨] .

وعلى ذلك فعملية التنشئة الاجتماعية لدى مريدى الطريقة العقادية الشاذلية تقوم أساسا على علاقة الشيخ بالمريد وعلاقة الاخوان بعضهم البعض وهذا ما عبر عنه أفراد مجتمع الدراسة حين ذكروا أن الطريق معايشة وتعلم أكثر منه علم وقراءة .

علاقة الشيخ بالمريد

إن تشابك علاقات التنشئة الاجتماعية بين العلم والمتعلم وخاصة إذا كان مدارها اكتساب صفات وخصائص المعلم من حيث كونه قدوة ، أمر لا يمكن تجاهله . ولذا فعلاقة الشيخ بالمريد أهم دعامات الطريقة الصوفية بدونها لا يستقيم طريق المريد ، بل لعله لا يوجد له طريق أصلاً . ومن المبالغات الورادة على ألسنة المشايخ أن أهمية الشيخ للمريد كأهمية الوضوء للصلاة حتى استعملوا فى ذلك القاعدة الفقهية الشهيرة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) .

والطريق الصوفى كما سبق وأوضحنا طريقا صعبا إذ هو مجاهدة الشيطان والنفس . وقد أطلق صلى الله عليه وسلم على جهاد النفس الجهاد الأكبر وأطلق على الجهاد فى ميدان القتال الجهاد الأصغر(٩) . والنبى صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يعطى صفة لشىء دون أن تكون منطبقة عليه تماماً . وكذلك فمن هذا الحديث يتضح لنا ما يحتاجه جهاد النفس من عناصر ومقومات وحال واستعداد يفوق ما يحتاجه الجهاد الأصغر من قائد وجماعة تشمل إخوانا معاونين وأسلحة سواء كانت مادية أو معنوية .

والشيخ ليس إلهاً يعبد كما يظن السطحيون وإنما هو وسيلة صادقة للتقرب إلى الله : فهو المربى الذى مر بالتجربة وخالف النفس وانتصر على الهوى ، وهو الملقن الذى يُبصر المريد ويُلقنه سبيل الرشاد وينجيه من العوائق والعثرات حتى يستقيم حاله ويتعرف على الطريق الحق للاتجاه إلى الله . والذى لا شك فيه أن المريد بلا أخ ناصح ولا مرشد صادق يقع فى المتناقضات وينقاد إلى المهلكات دون أن يدرى لأنه لا يعرف ما هو حق وما هو باطل ، ما هو خاطر شيطانى وما خاطر ملائكى ، كما أن الركون إلى هوى النفس والشيطان سهل يسير ، أما العمل فى مرضاة الله عز وجل فصعب عسير . ومن هنا تتضح ضرورة وجود الشيخ المربى فى الطريق لأن منازل القوم كثيرة ولا يرشد فيها إلا من سلك وعرف مزالقها . فالأخذ السليم عن الكاتب السليم ربما فيه الأجر ، أما الأخذ عن الشيخ ففيه الأجر وفيه الوصول معاً لأن فيه الإمداد بالبركة وربط المريد بالوصلة المحمدية ، وذلك أشبه بالتيار الكهربى لا ينتقل إلا بالموصل . فالشيخ هو محرك الطاقة ، ومن ثم فاتخاذ الشيخ أمر لابد منه للسالك وهو واجب شرعى باعتباره وسيلة إلى الله لدخوله فى عموم قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة ﴾(١٠) وقوله تعالى ﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾(١١) فلا يكفى أن تكون وحدك ولكن لابد من المجتمع الذى يعينك على الخير ويزيدك منه ، ولكل مجتمع قدوه ومسئول ، وشرط الشيخ العالم (توفيقاً أو إلهاماً) العلم الضرورى بالشريعة والحقيقة والعمل بهما معاً . وكثير من أنماط السلوك الصوفى يتم تعلمها واكتسابها عن طريق القدوه . ولو لم يكن ذلك ما جعل الله عز وعلا لنا فى رسول اللّه أسوة حسنة نتعلم منه كافة أمور ديننا ودنيانا . لذلك فالقدوه تعد من أهم أساليب التطبع أو التنشئة الاجتماعية (١٢) .

والحقيقة أن هناك تشابهاً كبيراً بين علاقة الشيخ والمريد " فى التصوف " وبين علاقة المحلل النفسى والمريض " فى علم النفس " من حيث التسليم والصراحة والطاعة التامة ، فالشيخ يجب أن يكون على دراية ووعى بالاحتياجات النفسية للمريد ، ومن ثم فالشيخ يجب أن يتمتع بإدراك حدسى وبصيرة عميقة لفهم النفس الإنسانية ، وأطلق أحمد محمود صبحى على الصوفية أطباء النفوس ومرشدى الأخلاق (١٣) حتى رأى البعض أن دور الشيخ وأهميته للمريد لا يمكن تقييمه فى كافة جوانب الحياة الدينية والدنيوية(١٤) .

واستند الصوفية فى علاقة المريد بالشيخ إلى قصة سيدنا موسى والخضر عليهما السلام . والأكثر من ذلك أنهم أخذوا منها الحوار الرائع الذى دار بينهما ، ضرورة الأدب الجم لطالب العلم وإن كان فى مرتبة الأنبياء ، واعتبرت قواعد الخضر لسيدنا موسى أساساً لابد أن يتخلق به المريد مع شيخه فى الطريق .

والعلاقة بين الشيخ والمريد علاقة من نوع فريد تقوم أساساً على الحب والتسليم والطاعة والاعتقاد فى علمه الظاهر والباطن وأنه أعلم المشايخ المعاصرين فى فهم نفس المريد وعلاجها وترقيتها وتزكيتها ، كل هذا دون أن تكون لهذه العلاقة أى مصلحة اللهم إلا الرغبة فى الفتح والقرب الإلهى . ولاحظ حسن الشرقاوى ملاحظاتنا فقد أظهرت دراسته أنه ليس هناك ما يدل على وجود منفعة مادية أو عائد يعود على المريد كنتيجة مباشرة للانتماء للطريق ولكن هذا لا ينفى وجود فوائد جمه تعود على المريدين نتيجة انخراطهم فى الطرق الصوفية كالشعور بالحب والأخوة الصادقة والتعاون فى حل المشاكل . فمن واجب الشيخ المحتاج ومعالجة المريض ومساعدة العاطل ، وإن كانت كل هذه الفوائد تدخل فى نطاق الوظيفة الخفية وغير المقصودة . أما الوظيفة الظاهرة فهى عبادة الله عز وعلا ومحاولة تزكية النفس للترقى فى مقاماتها للوصول للحقيقة أو المعرفة كما يطلق عليها الصوفية .

كما تبين لنا التزام المريدين بالرجوع إلى الشيخ فى كافة أمورهم الدينية والدنيوية لثقتهم فى علمه الظاهر والباطن وحرصهم على التماس البركة من الشيخ فى كافة أمور حياتهم . وتأكد بذلك أن للشيخ دورا إيجابيا يتغلغل فى حياة مريديه بالنصح والإرشاد والمعاونات المادية .

ومن مهام الشيخ الأساسية إيقاظ روح المريد من الغفلة ، وكشف الجانب الروحى الكامن فى نفس المريد ومثالب النفس ونقائصها من منطق حديث (من عرف نفسه عرف ربه)** والأخذ لأيديهم فى السير على طريق ا لله خطوة خطوة للوصول إلى المعرفة (الصوفية) . فمن أهم الأعمال التى يقوم بها الشيخ ما يطلق عليه " الولادة الروحية "(١٥) حيث أن الأنسان يولد الولادة الأولى من أبويه أما الولادة الثانية فهى التى يقوم بها الشيخ ببذر الحياة الروحية فيه . أو بخروجه من قوقعة المادية الجسدية .

ورغم أن الذكر يعتبر من أنجح الأدوية فى تطهير القلوب من أمراضها الخفية ، إلا أنه لابد فيه من الاسترشاد بشيخ عارف ممن هيأهم ا لله تعالى لتربية الأرواح . وكذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ عنه طريقته منفساً فهو عابد هواه .

وتنفرد صحبة الطريق دون الطريق سائر وسائل التربية بخصائص وصفات مميزة لأن وسيلة الشيخ فى التطبع أو التنشئة الاجتماعية ليست أقوالاً وعبارات وإنما تلميحات وإشارات ، وتلك هى لغة القلوب المستخدمة بين الصوفية ، ولا يتسنى لهذه الإشارات أن تصل إلى القلب حتى تبلغ درجة التجاوب بين الصاحب والمصحوب مما يؤدى إلى أن يصير المريد جزءا من الشيخ شأنه فى ذلك شأن الولد من أبيه حيث أنها علاقة أبوة روحية .

ونظراً لأهمية علاقة الشيخ بالمريد فى الطريق فقد تم تقنين عدد من القواعد الأساسية التى تحكم هذه العلاقة منها وجوب تعظيم المريد لشيخه واحترمه وتوقيره فى حضوره وغيابه وتقديمه على غيره وعدم الالتجاء لغيره من الصالحين ، فلا يزور ولياً من أهل العصر ولا صالحاً إلا بإذنه ولا يحضر مجلس غيره إلا بإذنه ولا يسمع من سواه ومن الآداب الظاهرة*** أن لا يجلس وشيخه واقف ولا ينام فى حضرته إلا بإذنه فى محل الضرورات ولا يكثر من الكلام بحضرته ولا يجلس على سجادته . ولا يسبح بسبحته ولا يجلس فى المكان المُعد له ولا يلح عليه فى أمر ولا يسافر ولا يتزوج ولا يفعل فعلا من الأمور المهمة إلا بإذنه ولا يمشى أمامه ولا يعترض عليه فى أى شىء فعله معه أو مع غيره ، ولا يتجسس على أحواله .

ومن ثم يتضح أن الصوفية جمعت فى نمطى التنشئة الاجتماعية نمط السلوك المادى الذى يتمثل فى الأشياء المادية ونمط السلوك المعنوى الذى يشمل الجانب

الأخلاقى الذى يسلكه المريد ، فالتنشئة الاجتماعية هى التأثير فى الفرد وكسبه سمات شخصية معينة تتواءم مع الجماعة الذى هو عضو فيها .

من أهم القواعد التى أجمع عليها أهل الطريق والتى تعتبر دستورا للمريدين تتمثل فى الطاعة التامة والتسليم الكامل للشيخ فى كافة الأمور الدينية والدنيوية .

وبالدراسة الميدانية اتضح التزام المريدين بالآداب الظاهرة أما الآداب الباطنة فدخل عليها التعديل مثل :

١ – حضور مجالس الغير من المشايخ .

فمن الأقوال الشهيرة لأبى الحسن الشاذلى " من وجد مشرباً خيراً من مشربنا فليتفضل " ويكملها المشايخ – قيد الدراسة – ولو ذهب وأراد الرجوع فأهلاً وسهلاً . وكذلك يقولون شعارنا " حب الكل واتبع واحد " .

إلا أننا بالدراسة وجدنا أن هذه الأقوال على الرغم من تغليفها بالحرية للمريدين – كما ذكر فاروق مصطفى عن الطريقة الحامدية الشاذلية – حيث أنها تمتاز بالسماح لمريديها بالاتصال بمشايخ الطرق الأخرى للاستزادة بمعارفهم(١٦) . إلا أنها فى حقيقتها حرية مقنعة إذ من الآداب والقواعد الأساسية فى الطريق فيما يتعلق بالشيخ كما وضعها سيدى أحمد بن محمد الدردير عدم الالتجاء لغيرة من الصالحين حتى من قبيل الزيارة إلا بإذنه ولاحضور مجلس غيره إلا بإذنه (١٧) . وقال أحمد زروق رضى الله عنه : " لا تترك شيخك ولو رأيت أعلى منه فتحرم من بركة الأول والثانى" .

وقال القطب الدسوقى رضى الله عنه " يا أولادى لا تصحبوا غير شيخكم واصبروا على جفاده فإنه ربما امتحنكم ليريد بكم الخير ، وأن تكونوا محلا لأسراره ومطلقاً لأنواره ليرقيكم بذلك إلى معرفة الله عز وجل .

وعلى الرغم من كل ذلك إلا أن هذا لا يمنع من ذهاب بعض المريدين لمشايخ آخرين بهدف الاستفادة العلمية دون أخذ إذن من الشيخ ورأى هؤلاء المريدين أن ذهابهم هذا كان وراء إقتناعهم أكثر بطريقتهم وبشيخهم مما كان وراء تثبيتهم فى الطريق .

ويرى الشيخ فى هذا النطاق أن من أراد الله له التثبيت يثبته ، " فالطريق عزيز لا يهتدى فيه سوى المختار " . ومن ذلك يتضح التغير فى التزام المريد بالقواعد التى كانت تحكم العلاقة بينه وبين شيخه وتجاوز المشايخ عن هذا الالتزام .

٢ - عدم التسليم التام للشيخ :

تكمن حقيقة التسليم - وهى قاعدة مستقرة فى السلوك الصوفى من قرون طويلة - فى إسقاط ارادة المريد لارادة شيحه بأنه " لا بد أن يكون المريد مع شيخه مسلوب الاختيار فى نفسه وماله "(١٨) .

وقد اتضح لنا أن للتسليم مستويات ستة بدءاً من الإستماع إلى التوجيه ثم طلب الارشاد ثم الامتناع عن الفعل بعد الاستشارة ثم الإلتزام بقبول التوجيه ثم التسليم لأوامره ثم التسليم فيما يناقض ظاهر العقل ولايُفهم بظاهر الشريعة .

والمستوى الأول يمثل حالة المبتدىء فى الطريق بمجرد أخذه العهد .

والمستوى الأخير يمثل رتبة سيدنا موسى مع الخضر عليهما السلام .

والآراء والإجابات فى مجتمع الدراسة بمصر تؤكد أنهم يتراوحون بين المستويين الثانى والثالث . وعلى الرغم من القاعدة الشائعة المتداولة على ألسنتهم وهى " التسليم ولاية والاعتراض جناية " و " المريد فى يد الشيخ كالميت فى يد المغسل " ، ويقينهم بأهمية التسليم إلا أن التسليم بمفهومه الحقيقى لا يتحقق به غير قلة من المريدين ويُرجع المشايخ ذلك إلى أن المريد لا يجد القناعة التى تجعله فى مقام التسليم للشيخ والسبب فى ذلك انخفاض مستوى مشايخ اليوم عن مشايخ الأمس فى المستوى العقلى والنفسى (التربوى) والروحى وغيرها ، كذلك الزعزعة التى انتابت المريد فى إمكانية اتصاله بالعوالم الغيبية والعوالم الأرضية معاً وكان لغياب صفة الحكمة عن شخص الشيخ ما جعل الكثيرين يظنون أن العامل الاول الذى بنى عليه الإسلام هو العقل - وفى هذا قد يتساوى المريد والشيخ - وليس المدارك الروحية . ولا جدال أن العقل لا يستطيع أن يصل إلى أغوار الأبعاد الروحية أو يحيط بوسائل الإدراك غير المحسوسة .

وفيما يتعلق بعلاقة الشيخ بالمريد عند تنشئته فى الطريق أجمع مشايخ وخلفاء الطريقة العقادية الشاذلية فى مختلف الأماكن**** أن طريقة أبى الحسن الشاذلى تتمثل فى " التأليف ثم التعريف ثم التعنيف " والمقصود بذلك أن أول الطريق تأليف لقلب المريد وحاله أى كما يقول الشيخ (ندلع المريد) حتى يحب الطريق وينجذب إليه ، ثم بعد ذلك بفترة - تختلف من حيث الطول والقصر - تبدأ مرحلة التعريف وفيها يبدأ تعليمه قواعد الطريق ويقول له الإخوان " هذا خطأ وهذا صواب

وهكذا " إلى أن يعرف آداب وقيم الطريق وبعد ما يرتبط المريد ارتباطا قوياً بالطريق ويصبح جزاءا لا يتجزأ منه ، تبدأ مرحلة التعنيف وهى المرحلة التى يعامل فيها المريد بالضغط عليه لاختبار التزامه وثباته وحبه للطريق إلى ا لله وتعلقه به . إلا أن هذا كله يرجع إلى منهج الشيخ فى التربية . فقد يكون تعنيف مريد المقصود به تعريف مريد آخر والعكس كذلك صحيحاً حين تأليف مريد بهدف تعنيف غيره ولذا يمكننا القول بعدم وجود منهج ثابت فى تنشئة المريدين ومعاملتهم من حيث الفعل والسلوك والمعاملة بل للشيخ الواحد أساليب ووسائل متعددة فى تنشئة المريدين . لذلك ليس من الصواب الحكم على أفعال الشيخ بل الأصوب التسليم له ومحبته والانصات له بأدب والحرص على التعلم منه . إلا أنه أجمع قد المشايخ على أن مريدى اليوم فى حاجة إلى تنشئة وتربية خاصة تختلف عن الموصوفة والمعروفة فى كتب القوم وما تعلموه هم أنفسهم على يد مشايخهم . فإن صح القول يمكننا أن نقول أن طريق اليوم " تأليف ثم تأليف ثم تأليف ثم تعريف " قلما يوجد تعنيف حتى إن استمر المريد وصمد ، فالشيخ اليوم يحافظ على المريد ويراعى شعوره خوفاً من تركه للطريق ، إما تقديرا للصعوبة البالغة التى يواجهها المريد فى الظروف الحياتية المعاصرة وإما حفاظاً على القلة السالكة للطريق الصوفى .

أما فيما يتعلق بمصارحة المريد لشيخة بكل صغيرة وكبيرة يراعى البعض ضرورة التحدث مع الشيخ بصراحة تامة فى كل شئونهم ، فالشيخ كما قال ابن عطاء ا لله كالطبيب وحال كالعورة قد تبدو للطبيب لضرورة التداوى فمن حملة صدقه على إظهار ما به حصل له الشفاء فإما أن يقال له عندما يظهر ما به أن ما ظننته داءً ليس بداء وإما أن يُدل على الدواء الذى يزيل علته[١٩] . كما يرى البعض أنّ للشيخ الحقيقى شفافية يستطيع أن يدرك بها ما بداخل المريد دون أن يصرح هو إستناداً إلى حديث رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم " اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور ا لله "[٢٠] .

ومما تقدم يبين أن كلاً يتحدث من منطق تجربته الشخصية وحاله الشخصى مع شيخه وإن كان الحال الأول هو الأفضل لدى المشايخ والأمثل فى علاج النفس وتطهيرها من منطلق من عرف نفسه عرف ربه .

وما من شك أن موقف المريد من شيخه - الطاعة والتسليم والاحترام الشديد - ليس بموقف الضعة[٢١] أو الضعف كما يبدو للغير وإنما قد يكون

دلالة على الثقة بالنفس والتشوق إلى ترقيتها إلى أعلى المراتب . ولذلك نتفق مع كل من ترمنجهام وحسن الشرقاوى(٢٢) - من منطق الدراسة الميدانية - فى أنه لا يمكن تفسير سلوك المريدين والحكم على مواقفهم بعيداً عن الجو المحيط بهم القائم على المحبة الخالصة لله* التى هى أساس فى علاقة المريد بشيخه وعلاقة الاخوان بعضهم البعض .

فقد أجمع متصوفة البحث فى المجتمع المصرى على أن الحب فى الله يمثل عمود ارتكاز هذه الجماعة وبدونه لا يمكن الوصول إلى الله عز وجل . وفى القرن الرابع الهجرى قال الشبلى أن المحبة صراط الأولياء الدائم حين يصلون إليها تلهج بها ألسنتهم وتمتلىء بها قلوبهم إلى أخر نفس فى حياتهم(٢٣) . وقال الله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذله على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ﴾(٢٤) . ويتضح من الآية أن حب الله لعباده وحب العباد لله هو أساس الوجود كما أنه أساس فى علاقة العبد بربه ويتضح من قول الله تعالى ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ﴾(٢٥) الربط المحكم بين الله تعالى واتباع رسوله صلى الله عليه وسلم فى أخلاقه وزهده والتأسى به فى كافة الأمور . فأساس العلاقة بين اللّه وعبده قائمة على المحبة التى اتخذها غالبية الصوفية شعارهم وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية من تمتع من تناولهم البحث بالمحبه الخالصة لله بصورة واضحة وخاصة محبتهم للشيخ استناداً للحديث المعروف : ﴿ إن لله تعالى عباداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم النبيون والشهداء بقربهم ومقعدهم من الله يوم القيامة ، عباد من عباد الله من بلدان شتى وقبائل من شعوب ، لم يكن بينهم أرحام يتواصلون بها ، ولا دنيا يتباذلون بها ، يتحابون بروح من الله ، يجعل فى وجههم نوراً ويجعل لهم منابر من لؤلؤ قدام الرحمن تعالى ، يفزع الناس ولا يفزعون ويخاف الناس ولا يخافون ﴾(٢٦) .

ويقول الله فى حديث قدسى " من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها ، وإن سألنى لأعطيته ، ولئن استعاذنى لأعيذنه "(٢٧) .

ويتضح من الحديث القدسي ما يترتب على حب الله لعبده الذى قد يصل إلى أن يكون العبد عبدا ربانياً ، وهذا ما عبر عنه الحديث القدسي بوضوح : قال الله تعالى : " عبدى أطعنى أجعلك ربانياً تقول للشيء كن فيكون " .

وقال بشر الحافى إن المحبة ذل فى عز المحبوب وحقيقة المحبة تكمن فى ترك مخالفة المحبوب بكل حال ، والتسليم له فى الحال والمآل[٢٨] .

ومن استعراض بعض الآيات والأحاديث وثيقة الصلة بموضوع حب الله لعباده وحب العباد لله يتضح أن الحب هبة يصل العبد إليها بإيصال الحق تعالى لا غير ، ولولا أن الله سبحانه وتعالى بدأهم بالمحبة وهداهم لما أحبوه[٢٩] إلا أن هذا لا ينفى حقيقة المحبة لا تتأتى إلا بعد سلامة القلب من جميع كدورات النفس ، فإذا استقرت محبة الله فى القلب خرجت محبة غيره ، لأن المحبة صفة محرقة تحرق كل شيء ليس من جنسها[٣٠] .

وبذلك يتضح جوهر الحب والمحبة ليس كعمود ارتكاز للجماعة قيد الدراسة فحسب بل للمتصوفة كافة .

وقال أبو يزيد البسطامى إن الحب فى الجو الإسلامى اتباع : اتباع فى العقيدة واتباع فى السلوك . والرأى عنده أن شدة الحب إنما هى تعبير عن الإيمان[٣١] ، وقال الله تعالى : ﴿ والذين آمنوا أشد حبا لله ﴾[٣٢] .

ومن هنا تظهر أهمية الحب فى الله ليس فقط لدى من تناولهم البحث كافة وإنما لدى غالبية أولياء الله الصالحين[٣٣] الذين جعلوا منه مركز دائرة حياتهم إقرارا منهم بأهميته العظمى فى الطريق وآثاره التى لا نهاية لها .

ورأى الغزالى أن المحبة لله الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات مما يجعل إدراك المحبة مقاماً ألا وهو أيضا ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا ولا يسبق المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها[٣٤] .

ولعله من كل هذا يمكننا القول بأن الحب رسالة التصوف العظمى . والحب لا يمكن تحديده ولا تعريفه ولا شرح حقائقه وأسراره وإنما يحد باللفظ ويعرف بالعرف والاصطلاح : أو كما يقول محيى الدين بن العربى " من حد الحب ما عرفه ، ومن لم يذقه شربا ما عرفه ، ومن قال رويت منه ما عرفه ، فالحب شراب بلا رى وهو حنين متجدد وشوق مستمر وظمأ دائم لا حد له ، لأنه متجدد مع الأنفاس[٣٥] . فالحب معقول المعنى وأن كان لا يحد فهو مدرك بالذوق "[٣٦] .

فالحب عند المتصوفة معراج لعلوم التصوف كافة ، وخاصة تلك التى تقوم على الفيض والكشف والإلهام . وقد اختلف المتصوفة فى نظرتهم إلى مقامى الحب والمعرفة ففريق يرى أن مقام الحب أعلى من مقام المعرفة ، وفريق آخر يؤمن بأن المعرفة هى أسمى المقامات الصوفية الروحية وهى بذلك فوق المحبه .

ورأى الغزالى وهو من أئمة الفريق الأول أن الحب لا يكون إلا بعد المعرفة وبذلك يكون مقامه فوقها لأن الحب لا يمكن أن يكون إلا بعد معرفة وإدراك وتحقق . ويقول بن قيم الجوزية إنما تحب من تعرفه وتخافه وترجوه ومن معرفة صفات الله ومحبتها تأتى علوم الكشف والفيض ، ويتفق مع هذا الاتجاه سهل التسترى . أما مدرسة محيى الدين بن العربى فترى المعرفة فوق المحبة لأن المعرفة تمكين وثبات والمحبة أشواق واحتراق ، ويقول محيى الدين " المحب إذا سكت هلك ، والعارف إن لم يسكت هلك "[٣٧] .

والحقيقة المستمدة من كلمات الصوفية أنفسهم فى المقامين ضروريان متكاملان ومتلازمان لا غنى لأحدهما عن الآخر حتى أن تعريف المتصوفة لأى مقام منهما تكاد تكون تعريفاً للآخر .

هذه تظهر أوضح ما يكون عند أبو اليزيد البسطامى الذى سئل عن الحب فقال : " المعرفة والحب عندى نعتان لمسمى واحد ، لأن الحب ثمرة المعرفة ، والمعرفة ثمرة الحب والفيوضات الربانية ، والكشوف القلبية ، والإلهامات اللدنية ، وهى أفق التصوف وميدانه ، والمعرفة لا يمكن إلا مع المحبة وبالمحبة "[٣٨] .

ومن ثم أوضحت الدراسة الميدانية شدة حب أفراد الجماعة لبعضهم البعض وشدة حبهم للشيخ ولمختلف مشايخهم - أحياءً وأمواتاً - فى كافة الأقاليم واتضح هذا فى مجالسهم واحتفالاتهم الدينية والدنيوية ومعاونتهم لبعضهم البعض ومشاركتهم لبعضهم فى المآزق والمآتم حتى أصبح الحب شرطاً أساسياً للاجتماعهم وسمة مميزة لهم وبدونه لا يمكن الوصول لله عز وجل .

ورأينا أهمية المحبة كمدخل لمبدأ التسليم فى الطريق الصوفى وضرورة له وأساس لما يعرف " بالرابطة الروحية " التى هى واجب أساسى فى الطريق على المريد السعى إليه وهى تدريب روحى عملى على الارتباط بالغيب فيما وراء المادة : والرابطة الروحية بالشيخ وسيلة شريفة لرابطة الحضور بين يدى الله تعالى ، فالشيخ المربى هو المرشد الكامل والنائب باتصال سنده عن رسول الله صلى الله عليه

وسلم والوارث لعلوم شرعه وسنن أحواله[٣٩] . وأعلى مستويات الرابطة رؤية أولياء الله تعالى للنبى صلى الله عليه وسلم يقظة ، وقد قال صلى الله عليه وسلم " من رآنى فى المنام فسيرانى فى اليقظة ولا يتمثل الشيطان بى " . ودون ذلك رؤيته فى المنام وقد قال صلى الله عليه وسلم " من رآنى فى المنام فقد رآنى فإن الشيطان لا يتمثل بى ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة " . ودون ذلك تخيله بناء على رؤيته صلى الله عليه وسلم فى المنام . والخيال هو قوة تحفظ ما يدركه الحس من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها المشترك كلما التفت إليها – ودون تصور صلى الله عليه وسلم بناء على مطالعة شمائله الشريفة . والتصور حصول الشيء فى العقل[٤٠] .

وقد أوضحت الدراسة وجود المستوى الثانى ، فقد صرح بعضهم برؤية الرسول صلى الله عليه وسلم فى المنام وصرح آخرون برؤية أولياء الله الصالحين مثل الشيخ أبو الحسن الشاذلى أو الشيخ العقاد مؤسس الطريقة العقادية . وهذا دليل الرابطة الروحية القائمة على المحبة بين المريد وأئمة الطريق ، أما عدم وجود المستويات الآخرى فهو دليل على عدم تحقق المريدين بالصفاء النفسى والقلبى الذى يساعدهم على الدخول فى ميادين القدرات الغيبية التى تتميز بها الصوفية والتى هى قائمة أساساً على اعتمادهم على الرابطة الروحية القائمة على الشرط الأساسى للطريق وهو التأثير الروحى أو البركة التى لا تتأتى إلا بالانتساب إلى السلسلة الصحيحة الممدودة من الرسول صلى الله عليه وسلم[٤١]**** .

والمؤكد أن للرؤيا دوراً كبيراً فى تنشئة المريد فى الطريق وكذلك توثيق الرابطة الروحية والتى عن طريقها يتم للمريد التعرف على كثير من الأسرار****** فعن طريق الرؤى يمكن للشيخ التعرف على كثير من أحوال المريدين ومراحلهم فى الطريق******* وبذلك يمكن توجيههم فى الطريق من خلال هذه الرؤى التى يراها المريد لنفسه أو يراها أحد الإخوان أو يراها الشيخ لمريده .

والأمر الذى لا جدال فيه أن الرؤى بها كثير من الأمور التى لا يعرف حقيقتها سوى المشايخ وهى ذات علاقة وثيقة بما يعرف عن الصوفية بأنهم أهل رموز وإشارات مما يجعل الغريب الجالس فى مجالسهم – مهما كان علمه – لا يفهم ما يقولون .

ورأى كثير ممن تناولهم البحث أن للجماعة مصطلحات ورموز خاصة بها لأى جماعة أخرى أطباء ، مهندسين ، حرفيين وغيرهم - وليس المقصود التميز بقدر ما مقصودهم سهولة التعامل والحرص على الآداب فى المعاملة*********
وكان هذا رأى من تناول التصوف للتصوف على أنه للعامة وليس للخاصة أما من نظروا للتصوف بأنه للخاصة ويمثلون النصف الآخر ممن تناولتهم الدراسة فهؤلاء رأوا ضرورة وجود هذه الرموز بين المتصوفة لما لهم من أحوال ومقامات وتجارب خاصة لا يمكن التعبير عنها بالمعانى الظاهرة للغة العادية ومن ثم كانت لهم مصطلحات لا يستطيع معرفتها إلا من خاض تجاربهم .

والأمر الذى ساعد على وجود الخصوصية فى اللغة والمصطلحات ، تشابه الصوفية فى تجاربهم الذوقية والحياتية ، وكذلك وحدة التجربة فى الرموز والإشارات التى تظهر لهم سواء فى الرؤى أو غيرها ، أو فى أنماط سلوكهم المختلفة : فجميع أنواع السلوك الإنسانى تتكون من الرموز وتعتمد على استخدامها . فالسلوك الإنسانى سلوك رمزى والسلوك الرمزى سلوك إنسانى . وعن طريق الرموز باختلاف أنواعها يستطيع الإنسان نقل أفكاره والتعبير عن مشاعره ووصف أنماط سلوكه واتجاهاته (٤٢) .

والواقع أن خصوصية هذه الممارسات وذاتيتها أبعدت كثيراً من العلماء عن الدخول فى تحليل تجارب الصوفية أو محاولة تأصيل أسلوب حياتهم ، أو الحكم على أفعالهم لما فيها من اعتقادات ومفاهيم خاصة متصلة بما وراء الطبيعة والعالم غير المادى . حتى أن الباحث يجد أنه مدفوع إلى القول بالصعوبة البالغة فى التغلغل فى حقائق مداركهم إلا لمن خاض تجربتهم بهدف السير والترقى فى الطريق لا بهدف المراقبة الظاهرية والملاحظة السطحية(٤٣) .

وفيما يتعلق بطبيعة علاقة الشيخ بالمريد فى تنشئته فى الطريق الصوفى وكذلك علاقة المريد بالشيخ أظهرت الدراسة الميدانية فى المجتمع المغربى أن هاتين العلاقتين ذاتا نمطين مختلفين تماماً عما هو سائد فى الطرق الصوفية فى المجتمع المصرى كما سبق وأوضحنا .

أما مجتمع الدراسة بالمغرب فتنشئة الشيخ للمريد فيه تتم من خلال تربيته وترقيته " بالحال لا بالمقال " كما ذكروا والمقصود هنا نقل المريد من مقام لمقام بمجرد مجالسته للشيخ والنظر إليه وتلقيه للمدد المنبعث منه فالشيخ العارف

المشغول با لله على الدوام يرقى المريد باللحظ قبل اللفظ ، أى بالحال أو النظرة كما يقولون حتى تسرى أسراره فى قلب المريد – الحق –بسرعة دون عائق . لذلك فالمريد ليس فى حاجة لكثرة قراءة أو سماع من الشيخ ، بل قد يتم للشيخ ترقية مريد ما دون رؤية المريد له دنيوياً . كما يظهر له فى رؤيا أو يبشره أحد الأفراد بأنه مريد للشيخ فلان وهكذا .

لذلك فعلاقة الشيخ بالمريد علاقة ذات طبيعة خاصة لا يعرف أبعادها إلا من عاشها . ومن ثم يتضح أن تنشئة المريد فى الطريق الصوفى لا تعتمد أساساً على الدراسة والعلم وهذا ما جعل الصوفية فى المغرب يقولون هذه العبارة " الشيخ يرقى المريد بالحال لا بالمقال " . ومن الوسائل التى يستخدمها المشايخ فى تربية مريديهم الذكر والحرف : الذكر لما فيه من فائدة لحرق الشهوات وتزكية النفس وتطهير القلب ، والحرف المقصود به السر وهو الذكر الخاص الذى يعطيه الشيخ للمريد ويكون عبارة عن اسم من أسماء ا لله الحسنى . ومداومة الذكر – كما رأى الصوفية فى المغرب – يقصد منها نقل المريد من عالم الاهتمامات الدنيوية إلى معاينة " المذكور " والمعيشة به فكراً وحالاً حتى ينكشف أبعاده أو بعضها . والحرف – الذى هو اسم من اسماء ا لله الحسنى – هو أيضا ذكر إلا أن الغرض منه التعلق بهذه الصفة الربانية المذكورة فى الاسم وتكوين الصلة معها طلباً للمدد منها ، وسلوكاً بها ، حتى يتغير حال المريد مع دوام الانتباه إليها تعلقاً وطلباً وتمثلاً كاسم كريم ، رحيم ، لطيف ... الخ .

ومن ثم يتضح اعتماد المشايخ الصوفيه بالمغرب بصورة واضحة على المنهج الباطنى فى تنشئة مريديهم بعكس الحال لدى مشايخ وخلفاء الطريقة العقادية الشاذلية وبذلك افتقد التصوف المغربى المنهج السلوكى الصوفى بوسائله وأساليبه المتعارف عليها فى المجتمع المصرى فعلى سبيل المثال فتقد أهم دعامة أساسية له من وقت وجود الطرق – وهى علاقة الشيخ بالمريد لما لها من أهمية فى تغيير المريد سيره فى الطريق حيث أظهرت الدراسة افتقاد التصوف لطبيعة هذه العلاقة وأساسها القائم على الطاعة والتسليم . والغالب أن سبب ذلك راجع إلى إنتشار التصوف الوراثى فى المجتمع المغربى مما جعل العلاقة علاقة أبوة بين الشيخ وابنه فغلبت طاعة الابن لأبيه على علاقة الشيخ بالمريد وتسليم المريد لشيخه . ومن ثم فقد التصوف الغربى عنصر التربية والتنشئة الصوفية التى

كانت هدف المشايخ القدامى الذين كانوا يسلمون أبناءهم لمشايخ آخرون فى الطريق ليتم تنشئتهم وتربيتهم صوفياً منفصلين عن التنشئة والتربية الأبوية ، حيث أن الطاعة والتسليم باب أساسى لنمو المدارك واكتساب السلوك والخلق والمفاهيم والقيم الصوفية .

والذى أظهرته الدراسة أن التصوف المغربى أقرب إلى نمط التنشئة الاجتماعية القائمة على عملية مران الفرد على السلوك الاجتماعى وتمرسه على ذلك السلوك وهو أكثر تركيزاً على الأطفال على وجه الخصوص وتدريبهم على السلوك السائد فى المجتمع . أما نمط التنشئة الثقافية - وهو أكثر تواجداً لدى مريدى الطريقة العقادية الشاذلية - يشمل الكبار وكذلك الصغار - فى بعض الأحيان حين يريدون التمرن على أنماط ثقافية واكتساب معرفة جديدة أو مهارات وأدوار مستحدثه تشكل شخصية الفرد وتغير منها . فالطفل يولد وتسيطر عليه دوافع غريزية تجعله غير قابل لمشاركة الآخرين فى الحياة الاجتماعية ، فيتولاه المجتمع بتلقينه قيمه وأخلاقه وتمرينه على القيام بها وتعد مراحل التعليم المختلفة فى معنى من معانيها وسائل لهذا التطبع أو التنشئة الثقافية لأنها تنقل للفرد آخر ما وصلت إليه الثقافة الإنسانية وتربيهم عليها . بذلك يصبح الفرد حاملا للثقافة التى يعيش فيها خبيراً بشئونها(٤٤) .

أما عملية التطبع أو التنشئة الاجتماعية فهى مجرد عملية مران الفرد على السلوك الاجتماعى وتمرسه على ذلك السلوك لذلك فهى أكثر تركيزاً على الأطفال .

علاقة الإخوان بعضهم ببعض :

والعماد الثانى من الأعمدة الأساسية فى التنشئة الاجتماعية للمتصوف قائم على علاقة الإخوان بعضهم ببعض . وقد تسبق هذه العلاقة علاقة المريد بالشيخ بل وقد تعلو عليها من حيث اهميتها ليس فقط فى العروج فى السلم الروحى بل من حيث علاقتها بتنشئة المريد واكتسابه قواعد وآداب الطريق . فأساس الطريق كما ذكر بمجتمع الدراسة - بمصر - تزكية النفس وتطهيرها عن طريق الخدمة والذل والانكسار ، استناداً لقول أبو الحسن الشاذلى " طرقت سائر الأبواب وجدتها مزدحمة عدا باب الذل والانكسار ... " مما جعل المريدين يتسابقون فى تحقيق

هذين المبدأين الذين لا يمكن السعى للترقى اليهما إلا من خلال تطبيقهما فى العلاقة بين المريدين بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالشيخ وكذلك مع باقى أفراد المجتمع تحت شعار " خادم القوم سيدهم " . وكان هذا وراء صعوبة الترقى فى هذين المجالين عنه فى مجالات آخرى ذات الإرتباط الوثيق بعلاقة العبد بربه كمدخل كثرة العبادة لدى (الطريقة الخلوتية) وتعذيب النفس وكثرة لومها لدى (الطريقة الملامتيه) . ومن ثم فالطريقة الشاذلية بصفة خاصة من أكثر الطرق ارتباطاً بالمجتمع ، ولا مغالاة إن قلنا أنه إذا كان التصوف هو الجانب العملى التطبيقى للدين وتعاليمه فإن المجتمع لدى الطريقة الشالية يمثل حقل هذا التطبيق ومجاله . وقد أظهر مجتمع الدراسة بمصر تمتع أفراده بالمحبة الصادقة التى جعلتهم يشعرون بقوة علاقتهم التى تفوق علاقة الأخ بأخيه من حيث المشاعر والواجبات تجاه بعضهم البعض ، محاولين تحقيق واجبات الأخوة فى الله وآدابها . ولا غرو إن كانت قوة المحبة لدى الإخوان (المريدين) والشيخ فى الطريقة هى المعين الأول فى التحقيق بهذين المبدأين ، وما هما فى واقع الأمر إلا مدخل لمحبة الله عز وجل ، ومحبة عباده ، وبالتالى تحقيق الخدمة والذل والانكسار لله . وأرجع مريدو الطريقة السبب فى تحابهم وتوادهم دون أرحام بينهم إلى الحديث الشريف " الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تنافر منها اختلف "[٤٥] فهذه المحبة فى الواقع ترجع إلى ائتلاف البواطن والأرواح قبل ائتلاف النفوس والأجسام . فالأخوة فى الله لها قوة لا تضاهيها قوة استناداً إلى الحديث الشريف "ما كان لله دام واتصل وما كان لغير الله إتقطع وانفصل " (قال الله تعالى فى الحديث القدسى : حقت محبتى للمتحابين فىّ وأظلهم فى ظل العرش يوم القيامة ، يوم لا ظل إلا ظلى "[٤٦] .

ورُوى فى ذلك أيضا " ﴿ أحب الأعمال إلى الله الحب فى الله ، والبغض فى الله ﴾ [٤٧] ومن ثم يتضح أن الصحبة فى الله تعالى من أوثق عرى الإسلام ، ومن أكبر أبواب الخير لما للمتحابين فى الله من فضل عظيم يغبطهم عليه الأنبياء والشهداء كما فى الحديث المعروف .

والمحبة والتآخى التى هى أساس علاقة الإخوان بعضهم ببعض من القيم الكبرى التى يقوم عليها المجتمع الإسلامى والحضارة الإسلامية فالحب الذى عرفه المجتمع الإسلامى بين أفراده لم يعرفه مجتمع بشرى آخر : إنه الحب الأخوى الصادق الذى استمد صفاءه وشفافيته من مشكاة الوحى وهدى النبوة

وآثاره فى سلوك الإنسان فريدة فى تاريخ المعاملات . وهو الذى يربط المسلم بأخيه مهما كان جنسه ولونه ولغته(٤٨) .

فرابطة الأخوة فى العقيدة هى العصب الجامع لكل القيم الأخلاقية والمُثل العليا التى تسير على هديها الجماعات وهى الرابطة التى تؤلف بين قلوبهم ولايدانيها رباط آخر من روابط الجنس أو اللغة أو الجوار أو المصالح المشتركة(٤٩) .

وأهمية الأديان للجماعة لا تقف عند حد كونها المبعث القوى لتهذيب السلوك وتصحيح المعاملة ، وتطبيق قواعد العدل ، ومقاومة الفوضى والفساد ، بل لها وظيفة إيجابية أعمق أثراً فى كيان الجماعة حيث أنها تربط بين قلوب معتنقيها برباط من المحبة والتراحم .

وقد أدرك النبى الكريم صلى الله عليه وسلم بثاقب نظرته التربوية التى استقاها من تأديب الله إياه أنه لا ينتزع أدران الحقد والحسد وغيرها من الصفات المذمومة من النفوس إلا إخوة صادقة عاليه تسود حياة المسلمين وتقوم على المحبة والتواد والألفة لذلك دعا إلى إفشاء السلام بين الأخوة ليكون مفتاح القلوب للمحبة والتلاقى على الخير . وكان صلوات الله عليه يكرر هذا المعنى على مسامع أصحابه متوخياً إلقاء بذرة المحبة فى القلوب وتعهدها بالرعاية حتى تثمر ذلك الحب الذى أراده الإسلام للمسلمين .

ويقوى أواصر هذه العلاقة افتقارها لأى مصلحة ما - مادية أو اجتماعية - سوى وجه الله . وهذا ما تحرص عليه الطريقة قيد الدراسة من حيث الابتعاد عن المعاملات المالية بصفة خاصة - قدر الإمكان - وشعارهم فى هذا النطاق " تحابوا كالأقارب وتعاملوا كالأجانب " . على الرغم من أن هذه المعاملات المالية - كما هو معروف - من حقوق الصحبة فى الله : وفى ذلك ذكر الشعرانى أن من حق الأخ على أخيه أن يشاطره فى ماله وغيره وقال سيدى أبو مدين التلمسانى " لا تكمل صحبتك إلا بانشراح صدرك لكل ما أخذه أخوك من مالك وثيابك وطعامك ، ومتى وجدت فى قلبك انقباضا من ذلك فأنت منافق فى صحبتك "(٥٠) .

والذى لا شك فيه أنه على الرغم من محاولة تقييد العلاقات المالية بين الإخوان داخل الطريقة المدروسة ، إلا أن حقوق الصحبة وواجبات الإخوة فرضت على البعض - على الإقل - المعاونة المالية على نطاق ضيق فى حالة الإضطرار . ويتم هذا ، غالبا ، عن طريق الشيخ أو الخليفة وبعض المريدين

القدامى فى الطريق . ولا يفوتنا فى ذلك التنويه للظروف الأقتصادية التى يمر بها المجتمع المصرى ومجتمع الدراسة خاصة والتى يكون لها أثر كبير فى محاولة تجنب مثل هذه المعاملات بين المريدين حتى لا تفقد الصحبة هدفها الأساسى .

والظاهر لنا تلون المعاملات المالية القائمة بين الإخوان فى الطريق بصبغة اجتماعية . ويبدو ذلك بصورة بيّنة فى إطار مشاركة الإخوان بعضهم البعض فى كافة المناسبات ببعض الهدايا الرمزية وأحيانا تقديم قدر من المال لاعطاء المريد حرية اختيار الهدية . وبذلك تتم المعاملات المالية بين أعضاء الجماعة وإن كانت تحت ستار الهدايا فى مختلف المناسبات . وفى الحديث : تهادوا ، إن الهدية تذهب وحر الصدر . وكذلك (تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم)[٥١] .

والواضح من الدراسة الميدانية الإتجاه صوب الزواج الخارجى عنه صوب الزواج الداخلى وإن كان المفضل عندهم نظرياً زواج أحد المريدين لأخت أخيه فى الطريق أو أحد أقاربه وهكذا . إلا أن هذا يتوقف على الزواج كما ذكروا " قسمة ونصيب " ولكن هذه الظاهرة عند تحليلها تفرض علينا النظر إلى أعمار الحالات المدروسة عند أخذ العهد والانتماء للطريقة . والذى أوضحته الدراسة أن كثيرا من الحالات انتمت للطريقة بعد الزواج ، ومن ثم فلم يُتح لهم الزواج الداخلى أو إستشارة الشيخ فى الزواج وإن كان الإصرار على تفضيل الزواج الداخلى أو على الأقل أخذ رأى الشيخ فى الزواج .

ومن الآداب التى فى حق الإخوان : أن يكون محباً كبيرهم صغيرهم وأن يوقر الصغير الكبير وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه وأن يسأل عنه إذا غاب ويبتدئه بالسلام وطلاقة الوجه ويطلب منه الرضا عنه ، وأن يرغب إخوانه فى ذكر الله وما يرضى الله وأن يجعل رأس ماله مسامحة إخوانه ظاهرا وباطنا ويرشدهم للصواب إن كان كبيرا ويتعلم منهم إن كان صغيرا ولا يوسع على نفسه وهم فى ضيق ويخدمهم ولو بتقديم النعال لهم .

ومن هذه الآداب يتضح أن أساس علاقة المريدين يقوم على المحبة فى الله التى هى عماد الإيمان . وفى ذلك قال الرسول صلى الله عليه وسلم " والذى نفسى بيده : لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنوا حتى تحابوا ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم !! أفشوا السلام بينكم "[٥٢] .

والذى اكدته الدراسة الميدانية تفشى الحب بين المريدين والشيخ والذى يمكن ملاحظته فى كافة حركاتهم وسكناتهم فى مختف المواقف والمناسبات مع

محاولاتهم الاقتداء بآداب الأخوة فى الله داخل نطاق الطريقة – علـى الأقـل – على الرغم من غرابة هذه الآداب خارج هذا النطاق .

والأمر الذى لا شك فيه انعكاس هذه الإخوة بثمارها على المجتمع ككل[٥٣] . وأخيراً نستطيع أن نحدد مدى فائدة هذه الأخوة بكل أسسها وآدابها على المجتمع . ولا يسعنا إلا أن نتساءل عن مجتمع يسوده الحب والإيثار والعدل والمساواة والصدق والسلام والتعاون وغير ذلك من القيم الإنسانية التى نادى بها الإسلام . فمن المؤكد أنه مجتمع ذو طبيعة خاصة لا نستطيع أن نحددها الآن لافتقادنا إياها فى المجتمع الذى تسوده الماديات بصورة طغت على الروحانيات . وما تحاوله الجماعات الصوفية الرجوع للتمسك بهذه القيم عن طريق السعى إليها بخطى واسعة .

إلا أن الدراسة الميدانية لمتصوفة المجتمع المغربى لا تنم عن وجود هذه المشاعر بصورة يمكن لنا ملاحظتها من خلال تعاملهم مع بعضهم ببعض . وعلى الرغم من ذلك فقد أجمع من تناولهم البحث فى المغرب أن هذه المشاعر من المحبة والتآخى بمفهومها السابق ذكره هى التى تميز العلاقة بين الإخوان بل تمثل ما يعرف بالسلوك المثالى فى العلاقة بين المريدين داخل الطريقة . وإن كانت ظروف المجتمع المغربى وطبيعة التصوف فيه فى ذلك الوقت حالت بيننا وبين مقارنة هذا السلوك المثالى بالسلوك الواقعى . حتى عند محاولة دراستنا لبعض المريدين المتبقين الذين اتاحت ظروف البحث اللقاء بهم وهم من مريدى الطريقة الأحمدية الكتانية تعذر التعرف على طبيعة العلاقة التى تجمع بينهم لأنهم ليسوا فى زاوية واحدة بل متفرقين فى مدن مختلفة يجمعهم الاحتفال بمولد مؤسس الطريقة والاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم أما عدا ذلك فلا يجتمعون إلا لأسباب خاصة بهم ليس لها علاقة بالطريق الصوفى .

التأثير الثقافى على التصوف فى مجتمعى الدراسة

أظهرت الدراسات والأبحاث أن للثقافة أثراً على المجتمع وكافة ظواهره المختلفة وقد كانت العلاقة بين الثقافة والتصوف محل نقاش وجدال . مما جعل عبد الحليم محمود يُخرج التصوف من بين هذه الظواهر ويأخذ على كل من وقف منه موقفه من الثقافة المكتسبة – التى يسودها التأثر والتطور – حيث

التأثر بالبيئة الخارجية مستنداً فى ذلك على أن التصوف من الأصالة ما يسمو به عن أن يكون صدى للوسط الذى يعيش فيه . فالاتجاة نحو السلوك الصوفى له مؤثراته الداخلية البحتة[٥٤] .

وهى مؤثرات تتصل بالفرد من الناحية الداخلية فيتفاعل معها أكثر من تفاعله بأى عوامل خارجية مما يؤكد ضرورة وجود الاستعداد الشخصى الفردى الفطرى الذى يهيىء المريد هذا الطريق عملياً . فالتصوف إذن ليس ثقافة مكتسبة تتأثر بهذا الإتجاه أو ذاك . وإنما ذوق ومشاهدة ، يصل الإنسان إليهما عن طريق الخلوة والرياضة والمجاهدة بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله .

ونتفق مع عبد الحليم محمود بأن التصوف كوجود وحقيقة وجدانية يسمو عن أن يكون صدى للبيئة التى يعيش فيها ، إلا أن الدراسة الميدانية المقارنة عن التصوف فى مصر والمغرب أظهرت بوضوح اختلاف التصوف كنمط أو كشكل وتنظيم فى مصر عنه فى المغرب وهذا جاء على عكس ما يظن البعض من أن التصوف واحد فى كلٍ مكان لا يتأثر بالبيئة لما عُرف عنه من وحدة الطابع . وإن كان هذا محتملاً فهو أكثر احتمالاً فى بيئتى مصر والمغرب لما عرف عنهما من التأثير والتأثر ، فمصر فى عصر المماليك - فى القرن السابع الهجرى - كانت ملتقى العلماء ورجال الفكر والدين وكان هذا العصر من أثرى وأزهر عصورها فى مجال العلم والثقافة والحياة الدينية ، مما جعلها عميقة الأثر حتى غلبت على عقول جميع الأوساط وأفئدة مختلف الجماعات وعواطفهم ومشاعرهم بوجة عام[٥٥] .

والحقيقة التى لا يمكن إنكارها أن هناك شخصيات صوفية مغربية لعبت دوراً بارزاً فى حركة الطرق الصوفية فى مصر . وكانت هذه الشخصيات وراء دفع ونمو حركة الطرق فى القرن السابع الهجرى بطريق مباشر وغير مباشر ونخص بالذكر من هذه الشخصيات أبو مدين التلمسانى[٥٦] الذى ولد فى قطينانة إحدى القرى قرب أشبيلية - وأخذ الطريق عن الشيخ أبو يعزى بالمغرب - وتتلمذ على يديه الشيخ عبد السلام بن مشيش أستاذ ومربى أبو الحسن الشاذلى شيخ ومؤسس الطريقة الشاذلية . لذلك يمكن ملاحظة البصمات المغربية واضحة فى نشأة الطرق الصوفية فى مصر بالتعرف على

غالبية كبار المشايخ الذين ترجع نشأتهم فى الحقيقة إلى الأصل المغربى [٥٧] .

وما عرف عن انتقال التصوف من المغرب إلى مصر ، يؤكد قدرة الثقافة على الانتشار من مجتمع لآخر عبر الحدود السياسية . وقد وقف علماء القرن التاسع عشر إزاء التشابة بين السمات الثقافية موقفين مختلفين : الموقف الأول ، يرجع تشابه السمات الثقافية فى مختلف المجتمعات إلى تشابه الظروف الطبيعية السائدة فى تلك المجتمعات وعرف هذا الاتجاه باسم مدرسة النشأة المستقلة ، والموقف الثانى يرد التشابه الثقافى إلى انتشار السمات الثقافية من مجتمع لآخر نتيجة لاتصال هذه المجتمعات بعضها ببعض عن طريق الهجرة أو التجارة أو الحروب أو غير ذلك من الوسائل ويعرف هذا الاتجاه باسم مدرسة انتشار الثقافة[٥٨] . وقد يتخذ الانتشار الثقافى شكل الهجرة الشاملة بمعنى أن تنتقل الظاهرة الثقافية برمتها وبكل ملامحها وعناصرها من مجتمع لآخر أو تتخذ شكل الهجرة الجزئية بمعنى أن ينتقل من الظاهرة بعض عناصرها دون البعض الآخر . ويقول اصحاب مدرسة انتشار الثقافة أنه يكفى وجود بعض نواحى الشبة بين السمات الثقافية فى مجتمعين مختلفين للزعم بوجود اتصال سابق بينهما والقول بانتشار الثقافة من أحدهما للآخر ، حتى ولو لم يكن هناك ما يدل بأى حال من الأحوال على وجود مثل هذا الاتصال فى الواقع .

وموضوع التصوف وانتقاله من المجتمع المغربى للمجتمع المصرى أقرب لما عرف بانتشار الثقافة الذى تم عن طريق الهجرة وإن كان لا يوجد الآن ما يدل على وجود مثل هذا الاتصال خاصة وأن مبادىء وقواعد الطريقة الشاذلية لم توجد بصورة واضحة بين مريديى ومشايخ المجتمع المغربى . بل والأكثر من ذلك عدم دراية أفراد المجتمع المغربى بوجود هذه الظاهرة بمجتمعهم وانتقالها للمجتمع الآخر .

ورأى غالبية من تناولهم البحث بالدراسة أن التصوف المغربى يعرف بما يطلق عليه التصوف السنى وتمثل فى عدد من كبار مشاهير الصوفية منهم عبد السلام بن مشيش الذى نشأ فى بيئة بدوية أبعدت بينه وبين ما يعرف " بالتصوف الفلسفى " الذى أشتهر به محيى الدين بن العربى فى الأندلس حيث البيئة الحضرية . وفى هذا ما يؤكد أن للبيئة سلطاناً نافذاً على النفوذ والأفكار والاتجاهات وسيطرة كاملة فى توجيه اهتمام الفرد صوب اتجاهات معينة من

مختلف نواحي الحياة . فتأثر الفرد بالبيئة التى نشأ فيها وانعكاسها على أفكاره واتجاهاته لا يقل أهمية عن تأثر الطفل ببيئة الأسرة التى نشأ وتربى متأثراً بعاداتها وتقاليدها ونظمها وقوانينها . ويرى علال الفاسى أن التصوف فى المغرب كان ذو شعب مختلفة ، فهناك " تصوف الفقهاء " ومثله عبد الله بن الحاج الفاسى ، وتصوف أهل الحقائق ومثله ابن سبعين وابن عربى ، وتصوف الأخلاق ومثله ابن مشيش والشاذلى والجازولى ، وهو النمط الذى استقر عليه عامة المغاربة وكان له الأثر الفعال فى المجتمع الإسلامى المغربى[٥٩] .

وقد اتفقت نتائج الدراسة الميدانية التى قمنا بها فيما يتعلق بتأثر الفرد بالبيئة مع الدراسة التى قام بها Vincent J . Cornell مقارناً مجتمعى الدراسة التى نحن بصددها (مصر والمغرب) من خلال دراسته لأحمد زروق كممثل للتصوف المصرى والجازولى كممثل للتصوف المغربى . ورأى أن الأفكار الصوفية تطورت تبعاً للبيئة والحضارة مما جعل التصوف فى مصر يتسم بالنمط الفكرى العقلانى حيث أن مصر مركز للعلم والحضارة والدين ، أما التصوف المغربى فاتسم بالنمط الشعبى المبسط بصوره الانفعالية العاطفية . وهذا ما جعل الجازولى يركز فى منهجه على الناحية الخلقية (التوبة) معتمداً على العمل والتشبه بالشيخ فكراً وسلوكاً دون التطرق إلى التعلق فى الأفكار . وعلى العكس من ذلك نجد منهج زروق اهتم بالفقه والتصوف وشبه العلاقة بينهما كالعلاقة بين النفس والروح . واشتهر زروق بمقولة " كن فقيهاً صوفياً ولا تكن صوفياً فقيهاً " . وهذه المقولة كانت وراء عدم قبول المجتمع المغربى لزروق[٦٠] .

وبدأت الفكرة الصوفية المغربية تتبلور منذ القرن الثامن محاطة بهالة من الشكليات المستحدثة ، والحقيقة أن التصوف بدأ يتدهور منذ أصبح فى متناول العوام . وقد علل زروق انتشار المبتدعة والأدعياء بانتقاص الإيمان والجهل بأصول الطريقة واعتقاد أن الشريعة خلاف الحقيقة (وهذا عنده من مبادىء الزندقة) وحب الرياسة مع الضعف عن الأخذ بأسبابها[٦١] .

وعلى الرغم من ذلك فإننا إذا استعرضنا تاريخ الثقافة المغربية وجدنا أن أقطاب التصوف كانوا فى الوقت نفسه جهابذة الفنون وزعماء العلوم ، واشتهر من بينهم ثلاثة لولاهم لانقطع العلم من المغرب فى القرن الحادى عشر ، وهم : محمد بن

ناصر رئيس زاوية درعة ، محمد بن أبى بكر المجاطى رئيس زاوية الدلاء ، وعبد القادر الفاسى الذى تبلورت فى عهده الطريقة الزروقية (٦٢) ومن ثم فالمتصوفة لم يكونوا - كما يتبادر إلى الذهن عادة - طائفة غائبة الوعى متواكلة ، وإنما كانوا في ريعانهم - طائفة من مثقفين الدينيين الذين يأخذون أنفسهم بجوهر الإسلام ويعتقدون أنه دين حركة لا دين ثبات ، وأنه نظرية متكاملة للحياة وأن أهم ما فى هذه النظرية " الدعوة إلى التفوق " . وهذا ما عبر عنه فاروق شويقة بقوله " الإنسان فوق الإنسان "(٦٣) ، حيث يطالب الإنسان بأن يتفوق على نفسه ، ويطالب الجماعة بالتفوق على ما يجاورها من جماعات ، ويطالب الدولة بالتفوق على جيرانها ... صحيح أن بعض الآخذين بهذه الطرق قد بالغوا ، وبهرجوا ، وحرفوا وانجذبوا ، ولكن النواة الأصلية ظلت سليمة نقية طاهرة(٦٤) .

ونستطيع أن نقول أن ما أصاب التصوف فى المغرب من بعض الطوائف الضالة كان أقل مما أصاب التصوف فى مصر ويرجع هذا إلى تأخر انتشار التصوف فى المجتمع المغربى مما حماه لفترة من الزمن (وهى الفترة التى سادها الصراع بين الفقهاء والصوفية) من الحركات المضادة التى تعرض لها التصوف نتيجة سلوك أدعياء التصوف وتسللهم بين المتصوفة .

وذكر عبد العزيز بن عبد الله " أننا لا نكاد نجد أثر بدعة فى ربوع المغرب قبل القرن السادس ، ولا يمكن أن نعثر على إشارة إلى شذوذ عند الصوفية أو صدور دعاوى نابية عنهم " ، لأن التصوف كان إذ ذاك مطبوعاً بالبساطة و لم يكن الصوفية يختلفون عن بقية الناس إلا بمكارم الأخلاق وكثرة العباد وتلاوة القرآن وسرد المأثورات من الأدعية وكانت الأذكار نفسها مقتبسة من الآثار الواردة فى القرآن ، مثل بعض الأحزاب لا سيما أحزاب الشاذلية التى تتألف مطالعها من سلسلة آيات قرآنية . وكذلك لم يكن لبس الخرقة والمرقعة لازمة للصوفى المغربى إلا إذا جاء ذلك عفواً عن طريق الزهد فى متع الدنيا(٦٥) .
وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية على من تناولهم البحث فى المجتمع المغربى .

فالذى يميز متصوفة اليوم محاولتهم للابتعاد عن الرموز والإشارات والعلامات التى تنم عنهم وتفصح عن اتجاههم . مثال ذلك ما عرف عن صوفية المغرب تميزهم بالسبحة التى حول العنق ، وتختلف السبحة من حيث العدد والتنظيم تبعاً لكل طريقة وبمجرد رؤية السبحة المعلقة فى العنق يمكن معرفة

الطريقة التى ينتمى إليها هذا الشيخ أو الولى أما الآن فقلت هـذه الظاهرة بـل يمكن أن نقول أنها إنعدمت رغبة من هؤلاء المتصوفة فى عدم تعرف المجتمع على اتجاههم ، إلا أن هذا لا يمنع من استخدام بعض أفراد المجتمع للسبحة كرمز للتعبير عن التدين بوضعها فى السيارة أو فى اليد أو الدار على الحائط أو كشعار لأحد المرشحين فى الإنتخابات وهكذا

وإذا كان من الصعب حصر أسباب انحسار الفكر الصوفى فى المجتمع المغربى فى الوقت الحالى إلا أن هناك أموراً عديدة تلفت النظر نذكر منها :

١ - تأثير الاستعمار على المجتمع فى كافة النواحى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية وبالتالى على الفكر الصوفى مما ولد إفتقاد الوعى الدينى لدى الشعب .

٢ - ظهور الأحزاب الوطنية وإحلالها للأدوار التى تؤديها للمنتمين إليها ، محل الأدوار التى كانت تؤديها الطرق لأتباعها .

٣ - عدم ملاءمة طبيعة المجتمع المغربى وظروفه بعد الاستقلال لانتشار الفكر الصوفى ، إذ من طبيعته الملحوظة انعزاله وإنغلاقه على ذاته . وقد أدى مرور المجتمع المغربى بأحداث ووقائع الاستعمار إلى زيادة حرص أفراده على الانغلاق ومحاولة تحقيق الاكتفاء الذاتى وعدم الرغبة فى التعاون . وكان ذلك مدعى لظهور الاستقلالية بصورة واضحة فى الشخصية المغربية .

٤ - وهذه الاستقلالية ولدت عدم الرغبة فى الانصياع أو الطاعة التى تعرف بالتسليم وهى من قواعد وأسس التصوف . وقد لوحظ من خلال الدراسة والتحليل وكذلك بعد الإطلاع على بعض الكتب التى تناولت الشخصية المغربية مثل كتاب " نحن المغاربة "(٦٦) افتقاد المغربى لكثير من الخصائص والصفات التى تعتبر من القواعد الأساسية فى الطريق الصوفى التى وضعها أحمد زروق فى كتابه " قواعد التصوف "(٦٧) .

هذا بالاضافة إلى أن التصوف بمبادئه كان قبل الاستعمار الفرنسى ضمن اتجاهات وقيم التنشئة الاجتماعية فى المجتمع المغربى التى يتشربها الطفل ويستقيها من أسرته وكافة المؤسسات والهيئات الاجتماعية الأخرى السائدة فى المجتمع والذى يمكن إستنتاجه من ماضى هذه الأسر المغربية وما آل إليه وضعها الحالى ، وما تبقى من ماضيها الوثيق الصلة بموضوع دراستنا أنه كان لإنتماء رب أسرة لزاوية أو طريقة

صوفية أثر كبير فى تشرب أفراد اسرته لمبادىء وقواعد التصوف من البداية بصورة إعتيادية كنمط سلوكى من أنماط التنشئة الإجتماعية لأفراد المجتمع ، وبذلك يكتسبها الفرد تلقائياً دون دراية بحقيقتها وهذا ما عبر عنه الغزالى فى كتابه " ميزان العمل " حين قال " إن الفضيلة يمكن أن تكتسب بالإعتياد والتعليم ، فالإعتياد يتضمن حال الصبى الذى يعوده ابواه على شىء بلا دراية منه بحقيقة ذلك الشىء وهو قد يكون غير مصحوب بعلم "(٦٨) وبملاحظة تبين إنتشار كثير من كلمات وأدعية المتصوفة على ألسنة غالبية أفراد الشعب المغربى وخاصة المتدينين منهم ، وهى متداولة بصورة تلقائية مما يدل على أنها أقرب فى وجودها للعادة لتوارثها جيلاً عن جيل حتى بقيت كتراث ثقافى دون النظر إلى حقيقتها أو جوهرها ، وأخذت شكل ألفاظ للتعبير عن آداب الطعام والضيافة والحديث ... وهكذا .

فالسلوك الصوفى إن صح القول لا تزال أشكاله ورسومه موجودة فى أبسط صوره بين الشعب المغربى وإن كان يفتقد هدفه السامى وهو الوصول إلى معرفة الله سبحانه . ومن هذه الأشكال والرسوم نذكر مثلاً حرص المتدينين من أفراد الشعب - وخاصة أهل فاس - على حمل السبحة أو وضعها فى البيت أو السيارة كتعبير عن إرتباطهم بإحدى الطرق الصوفية أو الزوايا ، وحرص كثير من المشايخ على الصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم بصيغة صلاة الفاتح** ثلاث مرات جهراً عقب صلاة الجماعة فى المسجد ، وكذلك كثرة تداول كلمة " يالطيف " على ألسنة أفراد المجتمع للتعبير عن الشىء المؤلم ، والمعروف أنها جزء أساسى وهام من ورد الشاذلية ، وكثرة تداول الدعاء بعبارة " الله يسامح الله يسامح " عند التجاوز والعفو ، وخاصة إن كان المخطىء صغيراً فى السن . وفى حالة دعوة أحد الأفراد لتناول الطعام يقول صاحب المأدبة " بسم الله " كإشارة للبدء فى تناول الطعام ، وللتعبير عن الشكر بقول المدعوون " الله يخلف " والأمهات " يهس " أطفالهن عند النوم بذكر الله الله الله مولانا والإنشاد بمدح الرسول صلى الله عليه وسلم وكلها أدعية وأذكار يرددها كثير من أفراد المجتمع المغربى دون دراية منهم بحقيقتها

فالشعب المغربى - كما ذكرنا - مولع بحب الرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته ، ومن ثم يكثر الصلاة والسلام عليه ، والإنشاد والمدائح النبوية تمثل القاسم المشترك فى كافة المناسبات سواء كانت أفراحاً أو غيرها مما جعل كل

هذه الأقوال والأفعال بصورها العامة تمثل أنماطاً من عادات وتقاليد الشعب المغربى ، بل تمثل نمط السلوك الإعتيادى ، ومن ثم فهى صورة من صور التربية والتنشئة الإجتماعية أكثر من كونها صورة من التنشئة الدينية الصوفية التى إختفت بإختفاء جوهر التصوف فى المجتمع المغربى . وما من شك أن هذه الأقوال والأفعال هي بقايا التصوف المتوارثة ، فهى تجرى على الألسنة المختلفة المتدين منها وغير المتدين ، ومن ثم أصبحت سمة مميزة للشعب المغربى حتى بعد فترة الإستعمار الفرنسى التى عمل المستعمرون خلالها على القضاء على الشيوخ والزوايا ، والقضاء على الفكر الدينى وخاصة الصوفى ، كما عملوا على إحلال اللغة الفرنسية محل اللغة العربية مما أدى إلى إستعمار الشعب المغربى ليس سياسياً فحسب ، وإنما فكرياً وثقافياً وهو الإستعمار الأخطر والأقوى ، وكانت النتيجة بعد التحرر وجلاء الإستعمار الإستقلال السياسى دون الإستقلال الفكرى والثقافى ، كما أن الإستعمار كان سببا فى تشويه صورة المشايخ والزوايا لتعاون قلة من المشايخ معه لمآرب ومصالح شخصية ، الأمر الذى وصمهم بالخيانة للشعب والوطن وانعكس أثره على المشايخ والزوايا بصفة عامة وما ترتب على ذلك من نفور الشعب وبعده عن التصوف .

وهذا ما عاني منه مريدو السنوسية فى برقة حيث دمر الإيطاليون أكثر الزوايا وقتلوا عدداً كبيراً من القادة وحاولوا استخدام التنظيم السياسى الذى نظمته الطريقة وادعوا إحترامهم للدين وتعاونهم مع المسلمين فى بناء المساجد وحاولوا كسب المشايخ لاستغلالهم فى خدمتهم وتحقيق أغراضهم حتى خضع الشيخ للقوانين الإيطالية مما كان له أكبر الأثر فى ضعف مكانة الزوايا وسقوطها من أعين البدو ولافتقادها للقوة التى تميزت بها . مما يؤكد أن هذا مخططاً إستعمارياً يقضى على دور الزوايا والطرق الصوفية فى هذه المجتمعات وأثرها على الشعب[٦٩] .

وبعد أحداث ووقائع الاستعمار وما خلفه من أفكار ومبادىء غريبة خرج التصوف من نطاق التنشئة الاجتماعية وأظهرت الدراسة الميدانية خروجه أيضا من نطاق التنشئة الثقافية التى هى اكتساب وتعلم مهارات ومبادىء وقيم جديدة ليس فى مرحلة الطفولة بل فى مختلف المراحل التالية لهذه المرحلة . فالتنشئة الثقافية تتم عن طريق هيئة أو مؤسسة تنادى بقيم ومعايير واتجاهات

يعتقد فى جدواها وأهميتها للفرد والمجتمع . وما نتج عن الاستعمار من تغيرات فكرية وثقافية واجتماعية جعل التصوف بمبادئه التى كان عليها لا يمثل اتجاهات وقيم المجتمع وبذلك خرج التصوف من نطاق التنشئة الثقافية والاجتماعية معاً .

٥ - إفتقاد الطريقة الكتانية بالمجتمع المغربى لوجود قواعد وقوانين وآداب محددة لمريدى الطريقة والالتزام بها والحفاظ عليها يمكن لهم الترقى فى مقامات الطريق لبلوغ الغاية منه ، ومما يؤكد إفتقاد الطريقة الكتانية للبناء التنظيمى عدم وضوح هدف الطريقة ومبادئها والوسائل المنهجية للسير فى الطريق فى أذهان خلفائها ومريديها على السواء .

وإن كان هذا لا ينفى وجود الهيكل الصورى للطريقة الممثل فى دور الشيخ ودور الخليفة أو المقدم ودور المقدمة المسئولة عن المرأة فى الطريق ، إلا أن هذه الأدوار ليس لها أى جانب تنفيذى أدائى ، سواء فى الإرشاد أو التعليم أو التنظيم أو أقامة الذكر والإنشاء .

وبذلك إندثرت وظيفة الشيخ والخليفة أو المقدم والمقدمة - فى المجتمع المغربى - فى مجال التصوف والطرق الصوفية إلا أن الدراسة أظهرت إتجاه بعض مشايخ الصوفية القادرون من حيث العلم والسن إلى تغيير أدوارهم فالبعض قام بتجويد وتلاوة القرآن الكريم لمن يرغب ذلك ويسعى إليه ، والبعض الآخر بتحفيظ المدائح النبوية للمنشدين ذوى الأصوات الجميلة . وبذلك فحالات المتصوفة التى كتب لها البقاء هى التى تغير فيها دور الصوفى بقيامه بوظيفة ما ، وإن كانت مختلفة عن وظيفته التى يؤديها للتصوف والطريق . وهذا يتفق مع رأى مالينوسكى فى رفضه لفكرة المخلفات أو الرواسب الثقافية Cultural Survivals أى العناصر والملامح الثقافية التى لا تؤدى وظيفة معينة الثقافة بصفة عامة[٧٠] فالذى ساعد على إستمرارية وجود المشايخ الصوفية حتى الآن على الرغم من عدم تأديتهم الوظيفة الموروثة هو تغيير دورهم فى المجتمع بأداء وظيفة دينية عامة ساعدت على المساهمة فى الحياة الإجتماعية ككل .

أما المساجد فعلى سبيل المثال فى مدينة فاس بعضها مغلق تماماً ، والبعض يفتح للصلاة فى مواعيدها ، وتوجد قليل من المساجد ما زالت محتفظة ببعض الظواهر التى تنبىء عن المخلفات الثقافية التى تلقى الضوء على بعض مظاهر من تاريخ الإنسان المغربى ووعيه الدينى ، ونذكر من هذه الظواهر ظاهرة ختم القرآن الكريم

بناء على رغبة المحسنين وأهل الخير بمختلف النيات فبعضهم بنية الشفاء وبعضهم بنية النجاح أو الإنجاب أو الكسب أو التبرك وغيرها ، ويتم ذلك باتفاق الراغب فى ختم القرآن مع شيخ المسجد على أن يخصص لهذا الغرض عدداً من المقرئين لختم القرآن فى خلال أيام محددة مقابل قدر من المال ، وفى الغالب يكون موعد القراءة بين صلاة المغرب وصلاة العشاء أو بعد صلاة الفجر . وأظهرت الدراسة ميل هذه الظاهرة للإنقراض بتغير المجتمع وافتقاد الوعى الدينى ، إلا أن هذا لا يؤثر على ظاهرة بناء المساجد التى يشيدها المتبرعون من أهل الخير ، والملاحظ أن هذه الظاهرة فى إزدياد مستمر فى بعض مدن المغرب .

والنظام المتبع عند بناء المساجد فى المجتمع المغربى أن يلحق بمبنى المسجد حوانيت يتم تأجيرها ويخصص ريعها لتغطية مصاريف المسجد والعاملين فيه ، وتقوم وزارة الأوقاف بتنظيم هذه العملية والإشراف على المسجد فى النواحى المالية والإدارية .

٦ – انتشار الفكر الدينى السياسى ومحاولة إحلاله محل الفكر الصوفى .

٧ – تعاون بعض المشايخ مع الاستعمار ومحاولة المنتمين إلى هذا الفكر إلصاق كثير من الاتهامات والنقائص بالتصوف والقضاء على الدعامات الأساسية التى بدونها لا تقوم له قائمة كما سيأتى توضيحة فيما بعد .

٨ – ومن بين الأسباب التى وراء انحسار الفكر الصوفى فى المجتمع المغربى مفهوم التصوف الذى بلورته البيئة والظروف (الأيكولوجية) . فقد جاءت معظم تعريفات من تناولهم البحث على أن التصوف مداره الزهد .

والملاحظ أن هذه كانت سمة مميزة لدى الغالبية فى المجتمع المغربى عند حديثهم عن التصوف سواء كانوا منتمين للطريق الصوفى أم محبين فقط ، باستثناء أقلية تبينت وجود فرق بين المفهومين عن التصوف بأنه يفوق الزهد . كما ذكرنا فى مفهوم التصوف فى مجتمعى الدراسة . وقد يرجع ذلك للثبات والجمود الذى عاشه المجتمع المغربى لفترة طويلة بعيداً عن العلم والفكر ، حتى كان اعتمادهم فى المتوارث من الثقافة على الحفظ والاستظهار لا الفهم والادراك ، حتى أصبحت القيم والأخلاق والمعنويات عموما مجهولة لديهم . ولعل هذا مما أدى إلى افتقادهم ملكة تحليل المفاهيم والأحداث من حيث معناها ، وجعلتهم أكثر تعلقا بالشكل والظاهر (٧١) . ولا غرابة إذن فى توصيف

المغاربة للتصوف بأنه الزهد ، ركونا إلى أحد أهم مظاهر رجاله ، وعلامة على افتقاد القدرة على فهم حقيقته وأبعاده الروحية .

ولاحظنا الخلط كثيراً بين مفهومي التصوف والزهد من ناحية وبين الزهد والرهبانية من ناحية أخرى ، والأكثر من ذلك أن عكس البعض بين المفهومين فتحدث مثلاً عن الزهد بمفهوم التصوف والعكس بالعكس . وكان هذا أكثر انتشاراً في كتابات المستشرقين ، فقد ذكر ماكس فيبر ، على سبيل المثال ، أن الطريق للنجاة لا يقتصر فقط على السلوك الإيجابي الممثل في تنفيذ إرادة الله وشرعه وإنما هناك حالة أخرى لا تقل أهمية وهي تتمثل في الحالة الذاتية المعتمدة على التأمل حتى الوصول للإشراقات الصوفية وهذه تنحصر في قلة ممن هم من ذوي إستعدادات دينية خاصة يُطلب منهم ترك ونبذ كل الاهتمامات الدنيوية وفي هذه الحالة يتم للعبد الوصول إلى الفناء عن العنصر الإنساني . وكذلك فرّق ماكس فيبر بين الزهد من حيث كونه " رفض الدنيا " وتركيز اهتمام الفرد بعالمه مع الاتصال بالمجتمع في نطاق ضيق . أما التصوف فهو " ترك ونبذ " أدنى نشاط دنيوي خارج أو داخلي فهو يعيش في الدنيا ولكنه ضدها دون إستسلام لمغرياتها[٧٢] .

وأضاف ماكس فيبر بعد ذكر هذه التفرقة أنها في الحقيقة ليست تفرقة نهائية حيث أنه يرى فيهما تداخلاً كبيراً يقف بينه وضع يده على حقيقتهما المانعة . ولا شك في وجود هذا التداخل واضحاً ، بل الأكثر من ذلك نرى أنه عكس من حيث التمييز بين المفهومين فتحدث عن التصوف بمفهوم الزهد والعكس بالعكس .

والذي نريد أن نوضحه هنا ، أن الزاهد قد يكون في موقف الرفض للحياة الدنيا ومتعها موجها إرادته للآخرة . وإن كان من الجائز عند الطبقة العليا من الزهاد التمتع بثمرات الحياة ولكن بشرط عدم طلبها أو الاهتمام والانشغال بها . أما الصوفي فهو صاحب " نظرة خاصة للحياة الدنيا " يعيش الحياة تماما كغيره إلا أن نظرته للأمور الدنيوية تختلف عن غيره اختلافاً جوهرياً مداره صدق التوجه إلى اللّه في كل أفعاله وأقواله : فهدفه اللّه على الدوام ، يعمل من أجله ويأكل من أجله ويعيش من أجله ، وما إلى ذلك ، ويقوم بجميع مهامه الدنيوية ليس لإشباع حاجاته الذاتية بل يؤديها من منطلق عبوديته للّه .

فليس في التحقق بالغايات الصوفية - على الأقل عند الشاذلية - تعارض مع التنعم بمتع الدنيا والأخذ منها بنصيب كبير أو قليل حسب عطاء اللّه ورزقه المقدّر .

وهذا الاختلاف الجوهرى فى المنطلق الأساسى للحياة قد انعكس فى المفاهيم عن الفقر والغنى والحرية والعبودية وغيرها من المبادىء والقيم ، وكذلك بلا جدال فى السلوك الاجتماعى وخاصة من حيث المشاركة التامة فى الأعمال وسائر نشاطات المجتمع غير المحرمة شرعاً .

والفرق الجوهرى بين المفهومين أن الزاهد يقف عند حد التغلب على الشهوات والرغبات الدنيوية من منطق قول الرسول صلى الله عليه وسلم " حب الدنيا رأس كل خطيئة " . أما الصوفى فيعتبر الزهد مرحلة فى طريقه للوصول لما هو أسمى وأفضل وهو المعرفة .

ويرى المتصوفة فى المجتمع المغربى أن هذا الزمن الذى يعيشون فيه ، وهذه الظروف التى طبعت التصوف بالطابع الفردى المنغلق الذى يميل إلى السرية والخفاء ، كليهما يعنى الزمن ليس زمن تصوف وأن التصوف عليه الآن أن ينكمش ليعطى الفرصة لأمور أكثر أهمية . ونرى أن هذا أمر طبيعى فالمجتمع المغربى ليس فى حاجة إلى التصوف بقدر حاجته للإسلام ومبادئه الأساسية ، إلا أن هذه الظروف جعلت المشايخ يرجعون سبب إنحسار الفكر الصوفى وغروب الطرق الصوفية إلى عدم وجود مريدين لديهم الإستعداد والإرادة القوية للسير فى الطريق ، وخاصة بالمفهوم المعروف لدى المجتمع المغربى ، مما جعل الكثير من الصوفية يقولون كما ذكرنا أن هذا الوقت ليس وقت التصوف .

وكذلك عند طرح نفس السؤال على المحبين لمعرفة سبب بعدهم عن الطرق وانحسار الفكر الصوفى فى المجتمع المغربى أرجعوا ذلك إلى عدم وجود مشايخ صوفية تتوفر فيهم مقومات المشيخة من وراثة البركة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والاستقامة والتقوى بأعلى درجاتها والكرامات التى تعتبر من علامات التقوى والصلاح وغيرها من الأسس الضرورية للمشيخة .

وإننا فى هذا الشأن مع قول سيدى أحمد البدوى رضى الله عنه عن الولى الكامل : " فيضكم فى ازدياد ... ، وجودكم فى توالى " فالولى الكامل لابد أن يظهر وارثه ولو بعد حين ، وقد يكون أكمل منه فى العلم والمعرفة بالله تعالى كرامة لذلك الولى ، لأن مدد الله تعالى وفيضه فى زيادة[٧٣] .

لذلك فالواضح أن " المحبين " فى محاولتهم للتعرف على أسباب انحسار الفكر الصوفى وغروب الطرق لا ينظرون إلى أنفسهم لمعرفة الأسباب التى وراء صعوبة

الانخراط فى الطريق الصوفى ، والصفات المفتقدة فيهم كدعائم أساسية لهذا الطريق ، إذ وجهوا نظرهم صوب المشايخ والظروف التى اعترتهم ، وتعميم خطأ شيخ أو أكثر فى التعاون مع الاستعمار على كافة المشايخ الموجودين أو الذين سيوجدون فى المستقبل . وإن كنا لسنا بصدد تقييم إجابات المشايخ والمحبين فإن هذا لا يمنعنا من الإتفاق فى الرأى مع إجابات المشايخ لأنها أقرب إلى الواقع فى الحقيقة إستناداً إلى كرم الله وفيضه بعباده فقد شاء سبحانه وتعالى أن يترك فى كل بقعة على أرضه حتى المصاب فيها بالفجور والفسوق ولياً أو رجلا صالحاً كخليفة لله عز وجل دوره الحماية والحفظ والبركة .

والحقيقة أن المفتقد هو المريد الصادق وليس الشيخ ، فوجود المريد الصادق يشير لوجود الشيخ سواء كان شيخاً موجوداً بالفعل دنيوياً ، أو شيخاً يراه المريد فى الرؤية ، أو شيخاً يسمع عنه دون لقائه أو يتولاه الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا يتم وفقاً لما ذكره كثير من المشايخ " من لم يجد شيخا مربياً فليكثر من الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يصير يجالسهم يقظة ويصحبونه مثل الصحابة ويسألونه عن أمور دينهم ... إلخ[٧٤] .

وقال كثير من المتصوفة أن صدق المريد وترقيه فى الطريق قد يكون من أسباب ترقى الشيخ . فالمعروف والمألوف فى الطريق أن يرقى الشيخ المريد غير أن هذا لا يمنع أن يكون المريد سببا فى ترقى شيخه ، وذلك يحدث فى بعض الحالات النادرة التى يظهر فيها بوضوح صدق توجه المريد وعلو همته وانشغاله الدائم با لله .

ويؤكد رأينا هذا افتقاد المجتمع المغربى للمريد الصادق على الرغم من وجود مشايخ حقيقيين تم اللقاء بهم والتحدث معهم ومعايشة بعضهم والتغلغل فى حياتهم .

وبالإضافة إلى ما تقدم ذكره أجمع بعض المشايخ وبعض المحبين عند محاولة معرفة الأسباب الحقيقية وراء انحسار الفكر الصوفى على أن المجتمع المغربى بظروفه وتأثره بالثقافة الغربية وخاصة لقربه من أسبانيا وأوروبا ابتعد عن الأفكار الدينية التى قد يعتبرها البعض أفكاراً تقليدية قديمة متخلفة ليس وقتها الآن . وكذلك النظرة للمشايخ وقلة عددهم فى ظل ظروف المجتمع الحالى جعل هناك إعراض عن الدخول فى الطريق الذى عماده الطاعة والتسليم للشيخ .

ودليل وجوب اتخاذ الشيخ الحى لكل مريد طالب لحضرة الله - عدا حالات فريدة كما سبق وذكرنا - قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ﴾ والمعية تقتضى المصاحبة بالأشباح والأرواح وقال تعالى : ﴿ واتبع سبيل من أناب إلىّ ﴾ فأمر تعالى فى هذه الآية الولد بمتابعة والد الأرواح ومن متابعة والد الأشباح لأن والد الروح يربى المعنى ووالد الجسم يربى الحس وشتان بين من همه الحس ومن همه المعنى[٧٥] ، والحقيقة التى لا يمكن إنكارها أن وجود التصوف كظاهرة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود الشيخ ، بل الأكثر من ذلك إن وجوب الشيخ للتصوف يجعل وجوده واجباً ، ومن ثم ينطبق عليه القاعدة الفقهية الشهيرة " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " .

فوجوب اتخاذ الشيخ فى الطريق بالآداب والقواعد المعروفة لدى الصوفية لطبيعة هذه العلاقة (علاقة المريد بالشيخ) حالت بين المجتمع المغربى ووجود الطريق الصوفى . ومن هنا كان للثقافة أثر ملموس على التصوف والطرق الصوفية فى مجتمعى الدراسة شكلاً وموضوعاً .

هوامش ومراجع الفصل الخامس

(١) فاروق أحمد مصطفى : المؤتمر العالمى الخامس للتربية الاسلامية ، الجزء الثانى ، المرجع السابق ، ص٣١٣ .

* وقد امتاز الصوفية عن غيرهم بفهم معنى التربية ، فقد استبعدوا منذ البداية أنها مجرد تلقين لمبادىء وقواعد وتعاليم الديس ، بل أدركوا حقيقة كونهم تكوين للشخص نفسه أو تهذيب الشخصية . وهذا التكوين يشمل الأهتمام بالعباده والذكر والاقتداء بالإمام على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والعناية بتزكية النفس بتطهيرها وتخليها وتحليها وهذا كله يدور حول إصلاح الجانب الروحى وعدم الإكتفاء بالحياة الظاهرة .

(٢) فاروق أحمد مصطفى ، المرجع السابق ، ص ٣١٨ .

(٣) سورة يوسف آية ٥٣ .

(٤)أبو القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، الجزء الأول ، المرجع السابق ، ص٣٩٤ .

(٥) أبو حام محمد بن محمد الغزالى ك ميزان العمل ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، الأزهر ص ٤٢، ٤٦ .

(٦) قاسم بن صلاح الدين الخانى الحلبى : السير والسلوك إلى ملك الملوك ، المرجع السابق ، ص ٦٦، ٧٣ ، ٩٣ ، ١١٥ ، ١٢٤ ، ١٢٧ .

(٧) أخرجه الأمام أحمد بن حنبل ، أنظر الأمام الغزالى فى أحياء علوم الدين الجزء الأول ، ص ٧١ .

(٨) سورة البقرة آيه ٢٨٢ .

(٩) أنظر الكنز المجلد الرابع ، ص ٦١٦ .

(١٠) سورة المائدة آيه ٥ .

(١١)سورة الأنعام آيه ٩٠ .

(١٢)فاروق أحمد مصطفى المرجع السابق ، ص ٣٣٢ .

(١٣) أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

(14) Qamber, Akhtar : , Op . cit, p . 196.

** هناك خلاف بين علماء الحديث فيما أذا كان هذا الحديث مرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو موقوفاً على الأمام على كرم الله وجه

(١٥) أنظر السيد حسين نصر : المرجع السابق ، ص ٢١

(١٦) فاروق أحمد مصطفى : البناء الأجتماعى للطريقة الشاذلية ، ص ١١٦

(١٧) أحمد بن محمد الدردير : تحفة الأخوان فى أداب الطريق ، ص ٤ .
السهروردى . عوارف المعارف ، ص ٣٦٤

**** (١٨) رعربانه - المندرة - العصافرة بالإسكندرية والدلنجات وأريمون (محافظة البحيرة) وطنطا بطنطا .

(١٩) ابن عطاء ا لله : لطائف المنن فى مناقب الشيخ ابى العباس المرسى ، ص ١٠٣ .

(٢٠)حديث صحيح أخرجه الأمام البخارى .

(٢١) أنظر ماكيفر وبيدج : المجتمع الجزء الأول ، ص ٥٩ .

(٢٢) حسن الشرقاوى : الحكومة الباطنية ، ص ٢٥٣ .

(٢٣) عبد الحميد محمود : تاج الصوفية ابو بكر الشبلى ، ص ٧٣ .

(٢٤) سورة المائدة آيه ٥٤ .

(٢٥) سورة آل عمران آيه ٣١ .

(٢٦) أخرجه الأمام أحمد والطبرانى والبيهقى : كنز العمال المجلد التاسع ، ص ٨ .

(٢٧) أخرجه الأمام البخارى ، فتح البارى شرح البخارى ، حديث رقم ٦٥٠١، ص ٣٤٠، ص ٣٤١ .

(٢٨) عبد الحليم محمود : العارف با لله بشر بن الحارث الحافى ، ص١١٧ .

(٢٩) عبد الحليم محمود : تاج الصوفية أبو بكر الشلبى ، ص ٥٩ .

(٣٠) محيى الدين بن عربى : تحفة السفرة إلى حضرة البررة ، تحقيق وتعليق محمد رياض المالح ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، دون سنة النشر ص ٣٧ .

(٣١) سورة البقرة آية ١٦٥

(٣٢) عبد الحليم محمود أبو يزيد البسطامى ، ص ٩٣

(٣٣) عبد الحليم محمود عبد السلام بن مشيش ، ص ٤٠

(٣٤) أبى حامد الغزالى إحياء علوم الدين . الجزء الرابع، ص ٢٧

(٣٥) طه عبد الباقى سرور رابعةالعدويه والحياة الروحية فى الإسلام ، ص ١١٦

(٣٦) محيى الدين بن العربى الحب والمحبة الإلهية ، ص ٢٦

(٣٧) طه عبد الباقى سرور ص ١٣٤ ١٣٧

(٣٨) طه عبد الباقى سرور ص ٢٤٠
(٣٩) إبراهيم حلمى القادرى مدارج الحقيقة فى الرابطة عند أهل الطريقة ، ص ٢٠ .
(٤٠) نفس المرجع السابق ص ٣٠
(41) Trimingham, Spencer, J . , 1971 : Op . Cit . , p . 10.
**** أصل المدد من الله عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم لذا يمكن فى بعض حالات الإجتباء (الخاصة) حدوث المدد من منبعه الأصلى دون وصوله عن طريق سلسلة من مشايخ القوم وهذا ما أوضحه كبار مشايخ الميدانية .
****** بعض المريدين تعرفواعلى أسرار الياقوتة ودورها فى الشفاء عن طريق الرؤيا حتى أصبحت أساسا لديهم يقرأ فى حالة المرض .
*******ذكر أحد الخلفاء أن للرؤى التى يراها المريدين لأنفسهم وكذلك التى يراها الشيخ لهم دور كبير فى التعرف على أحوالهم فى الطريق وبالتالى إرشادهم للمراحل المقبلة . بل كثيرا ما يتم إعطاء أحزاب للمريدين للإلتزام بقراءتها عن طريق الرؤيا .
********من أمثال مصطلحاتهم الظاهرية : " نعم يا سيدى " أو استخدام كلمة " الله " فى كثير من المواقف كاستئذان قبل الدخول أو وإيقاظ النائم أو محاولة دفع الخطر بذكر " الله " ، كما تستخدم عند التنبيه عن شئ لعدم ذكره .
(٤٢) فوزية دياب : القيم والعادات الاجتماعية ، المرجع السابق ، ص١٧٩ .
(43) Trmingham, Spencer, J : . 1971, Op . Cit, p . 22 .
(٤٤) فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .
(٤٥) أخرجه البخارى ومسلم وابوداود والإمام احمد . الفتح الكبير ، المرجع السابق ، جزء ١ ،ص ٥٠٦ .
(٤٦) عبد الوهاب الشعرانى : الأنوار فى صحبة الأخيار ، تحقيق عبد الرحمن عميرة وطلعت غنام ،بمجمع البحوث الإسلامية ، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م ، حديث قدسى .
(٤٧) نفس المرجع السابق ، ص٢٩ .
(٤٨) محمد على الهاشمى : " القيم الكبرى التى يقوم عليها المجتمع الاسلامى والحضارة الاسلامية : منظمة الندوة العالمية للشباب الاسلامى " : الاسلام والحضارة ودور الشباب المسلم ، دار المعرفة الجامعية ،الاسكندرية ١٩٨٣ ، ص ٥٨ .
(٤٩) مصطفى الخشاب : دراسة المجتمع ، المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

(٥٠) عبد الوهاب الشعرنى المرجع السابق ، ص٧١ ، ٧٢ .
(٥١) الحديثان أخرجهما الإمام أحمد والترمذى وابـن ماجه وابو داود، بسبع صيغ مختلفة . الفتح الكبير ، المرجع السابق ، المجلد الثانى ، ص ٣٩
(٥٢) أخرجه الامام أحمد ومسلم وأبو داود والترمذى عن أبـى هريـرة الفتح الكبير ، المرجع السابق ، المجلد الثالث ، ص ٢٩٨
(٥٣) انظر : محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان ، المرجع السابق ، ص ٧٤٤ .
(٥٤) عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى ، الطبعة السابعة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢ م ، ص ٢٤١ ، ٢٤٣ .
(٥٥) عـامر النجـار : الطـرق الصوفيـة فـى مصـر : نشـأتها ونظمهـا ، المرجـع السابق ، ص ١٤٤ ، ١٤٦ .
(٥٦) عبد الحليم محمود : أبو مديـن الغـوث ، الـدار المصريـة للطباعـة والنشـر والتوزيع ، ١٩٧٦ .
(٥٧) نفس المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٣٢ .
(58) Vogt . Evone : . " Culture change " , International Encyclopedia of Social sciences ,1972, by David L . Sills (Ed) Vol. 3, Macmillan & Free press, New york PP. 527 : 568, P. 555
(٥٨) أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعى مدخل لدراسـة المجتمـع ، الجـزء الاول ، المفهومات ، المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .
(٥٩) علال الفاسى : المرجع السابق ص٣٧ .
(60) Cornell , Vincent J . , The Forge and the anvil-Doctrine, Society and the Evolution of the Shadhi liyya, Von Grunebaum Center for Near Easter Studies . p . 55 ,47 , 49 .
(٦١) على فهمى خشيم : المرجع السابق ص ١٥ .
(٦٢) عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ص ١٠٧ .
(٦٣) فاروق عبد الجواد شويقة : الإنسـان .. الإنسـان دراسـة مسـتوحاة مـن القران الكريم ودعوة إلى تكوين علم جديد ، بحث غير منشور ١٩٧٦ .
(٦٤) عبده بدوى : مع حركة الإسلام فى إفريقيا ؛الهيئة المصرية العامة للتـأليف والنشر . ١٩٧ ص ٥ ، ٦

(٦٥) عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ص ١٠٦ .
(٦٦) يحيى ابن سليمان : نحن المغاربة مشاكل النمو بين التقليد والتجديد ، دار الغرب الإسلامى الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ م .
(٦٧) أحمد زروق : قواعد التصوف المرجع السابق .
(٦٨) أبى حامد الغزالى : ميزان العمل ، المرجع السابق ، ص٤٤ .
********صلاة الفاتح ، اللهم صلى على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ، ناصر الحق والهادى الى الصراط المستقيم وعلى آلهوصحبه وسلم بحق قدره ومقداره العظيم .
(69) Evans- Pritchard E . E . op . Cit .
(٧٠) احمد أبو زيد : المفهومات ، ص ١١٠ .
(٧١) يحيى ابن سليمان : ص ٢٣ : ٢١ .
(72) Weber, Max " asceticism, Mysticism and Salvation Religion " pp 192-203 . p . 193
(٧٣) محمد حبيب الامغارى الادريسى الحسينى ، ص ٥ .
(٧٤) الشيخ عبد الله التليدى ، ص ١٧٣ .
(٧٥) نفس المرجع السابق ، ص ٧ .

الفصل السادس
الممارسة الصوفية والحياة الاجتماعية

أولا : الممارسات الصوفية

- العهد
- الذكر
- الاحتفالات

ثانيا : الآثار الاجتماعية

- أثر التصوف فى العمل
- أثر التصوف فى الأسرة
- التصوف والقدوة
- أثر التصوف فى الضبط الإجتماعى

الفصل السادس
الممارسة الصوفية والحياة الاجتماعية

أولاً : الممارسات الصوفية

لاشك أن الممارسة الصوفية تعد من أهم العوامل التى ساعدت على بقاء التصوف واستمراريته . فالدين يبعث القوى فى الانسان وينظم سلوكه عن طريق الممارسات والأفعال التى يكررها على الدوام والتى هى بدورها بمثابة الحافظ هذا الدين من الاختفاء أوالزوال . وعلى ذلك فالممارسات تقوى باطن المتدين أو المتصوف وظاهر سلوكه وتجعل الفكرة الدينية حقيقة قابلة للنمو وللتأثر والتأثير فى البيئة التى يعيش فيها . وهى إذ تنبع من الإعتقاد الدينى فهى أيضا مؤثرة فيه ومتأثرة به من الناحية الأخرى .

وقد أهتم المتصوفة بصفة خاصة بالممارسات أو الشعائر لما لها من أهمية فى ترقى المريد والوصول به لأسمى مقامات النفس . والشعائر - كما سبق - هى التعبير الرمزى عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه ، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم . بل وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة .

ولما كان الأجدر عند دراسة الشعائر كما ذكر أحمد أبو زيد الأخذ فى الاعتبار وجهة نظر الناس أنفسهم عن الشعائر التى يمارسونها ومعناها الاجتماعى عندهم لا أن نكتفى بتقديم تفسيراتنا عن تلك الشعائر مثلما فعل علماء القرن التاسع عشر ، إلا أن هذا لا يعنى أن يقف الباحث موقفا سلبيا من تلك الشعائر أو أن يكتفى بمجرد تسجيل ما يلاحظ فى تلك المجتمعات ، ولكن أن نهتم فى المحل الأول بالتفسيرات والتعليمات التى يقدمها أفراد المجتمع لسلوكهم الشعائرى على العموم بغرض فهم معناها عندهم قبل تقديم تفسيراتنا التى تتأثر بغير شك بمفهوماتنا وتصوراتنا المستمدة من واقع الحياة الشعائرية التى توجد فى المجتمع الذى نعيش فيه[1] . لذلك آثرنا أن نعرف رأى المريدين فى هذه الشعائر ومدى أهميتها لهم فى الطريق الصوفى ومعناه الاجتماعى بالمسبة لهم .

أولى هذه الممارسات الصوفية

العهـــد

يعتبرالعهد الصوفى بين الشيخ المريد معاهدة يلتزم بمقتضاها المريد بفعل المأموريات (العبادات) وترك المعاصى ، وطاعة الشيخ واتباع طريقته ، والالتزام بقواعد وآداب الطريق ، والمداومة على الورد المكلف به والمشاركة فى شعائر وطقوس الطريقة . والحقيقة الراسخة عند الصوفية أن هذا العهد يمثل رمزا للمعاهدة بين الله سبحانه والمريد ، لأن يد الشيخ فى المصافحة أثناء العهد هى رمز لبيعة رسول الله صلى الله عليه وسلم التى قال فيها سبحانه وتعالى ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ﴾[٢] فالعهد رباط مقدس لايستطيع المريد أن يتحلل منه، لذلك يتوخى المشايخ عدم التسرع فى إعطاء العهود للمريدين ليتأكدوا من عزمهم وصدقهم وإخلاصهم ومدى جديتهم فى الطريق وطاعتهم للشيخ الذى يعتبر مرشدا لهم كممثل للطريقة المنتمى إليها ، والعهد فى الوقت نفسه مجرد وصلة دنيوية بين المريد والشيخ الذى يعلوه ، وهكذا . ويتم الاتصال بإذن الله بباقى المشايخ فى السلسلة واحد بعد الآخر حتى يمكن الاتصال بالمؤسس الأول للطريقة نفسها (أبى الحسن الشاذلى) . لذلك -كما أوضحت الدراسة- سواء أخذ المريد العهد على يد الشيخ أم خليفته فهو مبشر بإتمام الوصلة بينه وبين مشايخ الطريق ومؤسسيه الأوائل .

ولما كان المتصوف منهجا شخصيا وطريقا ليس من اليسير أن يسلكه إلا أصحاب الارادة القوية فى مجاهدة النفس ، لذلك كان التروى ضرورة ليتأكد الشيخ من أن طالب العهد من ذوى الهمة والاستعداد الذاتى للسير فى الطريق : ففى البداية يعطى طالب العهد الورد الأساسى* ، وله بذلك أن يشارك فى حضور حلقات العلم والذكر . وبعد فترة من الزمن تكفى لأن يتأكد الشيخ من التزام الطالب بالورد ، والمواظبة على تأدية العبادات والحرص على حضور حلقات العلم والذكر وحسن المعاملة مع الأخوان ، وإتباع قواعد وآداب الطريق ، وكذلك أنه لم يسبق له الحصول على عهد من شيخ طريقة آخر ، يقر الشيخ إعطاء العهد للمريد . الا ان الدراسات أظهرت وجود بعض المريدين فى الطريقة العقادية الشاذلية سبق لهم فى طرق صوفية أخرى كالحامدية الشاذلية والرفاعية وبذلك اتضح بالدراسة إفتقاد هذا الشرط كقاعدة من قواعد إعطاء العهد للمريد .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ونظام إعطاء العهد – كما ذكر مشايخ وخلفاء الطريقة – يتلخص فى الآتى :

يؤدى المريد وهو طاهر البدن والملابس – صلاة التوبة وهى ركعتان بنية التوبة ، ثم يجلس أمام الشيخ كجلسة الصلاة ويقوم الشيخ بتلقينه التوبة ثم يقول له : العهد أن تترك المعاصى وتفعل الطاعات ما أستطعت حتى لا يراك الله حيث نهاك وألا يفتقدك حيث أمرك ، وأن تلتزم بواجبات الدعوة والطريق ، ويضع يده مصافحا ويقرأ آية المبايعة (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ... الخ [٣] .

ثم يستطرد قائلا " هذا عهد الله على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم رطريقنا إليه تعالى لامغيرين ولا مبدلين ، العهد عهد الله واليد يد الله ، وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ، وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا ونحن جميعا على بركة الله عز وجل فيما وفق إليه شيخنا ومولانا ، السيد .... عن مولانا السيد ... فى طريقته الشرعية مسندة الى القطب الأكبر سيدى شيخ الطريق (الشاذلى) بسنده عن سيدنا ومولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المولى الواحد الأحد سبحانه وتعالى " ثم يلقن الشيخ المريد أسم الجلالة (الله) فى اذنه ثلاث مرات* ويرددها المريد عليه ثلاثا . ثم يأمره الشيخ باتباع القواعد والتعاليم ومكارم الأخلاق والمشاركة فى مجالس الذكر وملازمته للورد . وبعد أن يبدى المريد قبوله وإمتثاله يشهد الشيخ الله وملائكته ورسله والحاضرين على ذلك ويدعو له بالخير والبركة . وفى بعض الطرق يلبس الشيخ المريد الخرقة ويقرأ عليها الفاتحة تبركا[٤] . وإن كان هذا الأمر افتقد الآن فى غالبية الطرق وخاصة العقادية الشاذلية .

ومن أسلوب تلقين العهد وصيغته يتبين أنه التزام وبيعة بين الشيخ والمريدين ومشايخ الطريق المؤسسين له .

ولايصح للمريد أن يأخذ عهدا على شيخ من مشايخ الطرق الصوفية بعد أخذه لهذا العهد . ومن ثم لا يجوز أن ينتمى الا لطريقة واحدة ، ولكن يصح ما يعرف لدى الصوفية بتجديد العهد ، وهذا فلا الأغلب يكون جماعيا . وهذا النمط من العهد كثير الحدوث لدى مريدى الطريقة فى الأقاليم المختلفة الذين أخذوا العهد على يد الخلفاء فيتم لهم تجديده على يد شيخ الطريقة الأساسى فى حالة زيارة الشيخ لهم بهدف مباشرة الزوايا وبعث الهمة وتجديد النشاط فيها . ويتم ذلك بأن يمد أقرب المريدين الى الشيخ ايديهم اليمنى ويضع الشيخ يده فوقها ثم يضع باقى الحاضرين أيديهم اليمنى على أكتاف الذين أمامهم

ويرددون العهد جماعة وتتم المصافحة مع عبارات الحمد والشكر لله والعهد الجماعى كما ذكر المريدون له وظيفة هامة فى تماسك الجماعة والشعور بالولاء وشدة الارتباط بين الأفراد(٥) .

والعهد فى الصوفية له أهمية كبيرة لأنه يعتبر الرباط المقدس الذى يربط المريد بشيخه وبشيخ شيخه وهكذا حتى ينتهى الى رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم . وقد شبه المشايخ هذه الرابطة التى لاتنفصم بحلقات السلسلة من حيث تماسكها وقوتها ومتانتها ، وقوتها مستمدة من التحام حلقاتها . كما شبه المشايخ الورد بالتلقى من الشيخ مثل تيار الكهرباء فى المصباح ما لم يتصل بالمصدر الأصلى فلن يضىء أبدا مهما غلا ثمنه وبلغ شكله غاية فى الجمال ومن ثم يبين فى جلاء أهمية العهد والورد فى الطريق الصوفى .

ويوجد لدى الطريقة العقادية الشاذلية عهد آخر غير عهد المريد إتباعه والعهد الجماعى ويسمى عهد البركة ، وهذا العهد لاتحكمه أية قيود ولا يترتب عليه التزامات ، ويجوز للمريد أن يطلبه مرات عديدة من شيخ الطريق أو أى شيخ طريق صوفى أخر التماسا للبركة .

والأمر فى الطريقة الكتانية بالمغرب مختلف من حيث أن الورد لايعطى إلا بعد أخذ العهد بعكس الحال فى الطريقة العقادية الشاذلية . فيحضر المريد فى الطريقة الكتانية دون أى التزام سوى الدخول فى الذكر (الحضرة) الى أن يرى الشيخ فيه الصلاح فإعطاء العهد لا يتوقف على رغبة المريد بل يتوقف على نظرة الشيخ له ثم بعد ذلك يحضر المريد وهو على طهارة للجلوس أمام الشيخ ويتم تشابك يد الشيخ مع يد المريد اليمنى ايضا بدخول الأصابع فى بعضها البعض ثم تعلق السبحة الكتانية على اليدين المتشابكتين ويقول الشيخ " بسم ا لله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين ... (الفاتحة) اللهم ياربى بجاه نبيك المصطفى ورسولك المجتبى طهر قلوبنا من كل وصف يباعدنا عن مشاهدتك ومحبتك وأمتنا على السنة والجماعة والشوق الى لقاءك ياذا الجلال والإكرام .

ثم يقرأ الشيخ بعد ذلك الصلاة النموذجية** . ثم يقول سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ثم يقبل كل منهما يد الآخر . وعلى المريد أن يحضر سبحة الشيخ أو الخليفة يقسمها له وفقا لأوراد الطريقة ، مما ييسر له القيام بالورد المقرر عليه .

والسبحة فى المجتمع المغربى رمز للطريقة اذا لكل طريقة سبحة ذات نظام خاص بها تبعا لتقسيمات الورد الذى يتم أداؤه عليها ، حتى أنه ليعرف من السبحة الطريقة التى ينتمى اليها الشخص ، بل وأوراده فى حالة تغيير الطريقة للأوراد على مستويات السالكين .

وأظهرت الدراسة الميدانية فى المجتمع المغربى أن الطرق تجمع بين الرجال والنساء . وفيما يتعلق بأخذ العهد فالأمر يختلف من شيخ لآخر : فالبعض يرى تشابك يد المرأة بيد الشيخ تماما كطريقة أخذ عهد الرجال ، والبعض الآخر يرى عدم مصافحة المرأة إتباعا لسنة الرسول صلى ا لله عليه وسلم . الا ان الورد لدى النساء كما سبق وأوضحنا تختلف عنه لدى الرجال .

ورأى فاروق مصطفى أنه يمكن تفسير العهد فى ضوء نظرية فان جينب ويقصد بها الشعائر التى تمارس فى حالة إنتقال الفرد من مرحلة معينة فى حياته الاجتماعية الى مرحلة أخرى كالولادة والختان والزواج والوفاة . وقد بين فان جينب أن الانتقال يتم على ثلاث خطوات فى الأولى ينفصل الفرد من الوسط القديم ومن مستواه الاجتماعى ويصاحب ذلك شعائر من نوع معين تعرف بأسم " شعائر الانفصال " ويمر بعدها بفترة يكون أثنائها فى حالة لاينتمى فيها لاى مرحلة اجتماعية ولايعرف له مركز ثابت فى المجتمع كما يخضع خلالها لبعض القيود الشديدة وتعرف هذه الحالة بأسم " المرحلة الهامشة " . ثم تأتى المرحلة الثالثة وفيها يندمج الفرد فى البيئة الجديدة ويدخل فى المستوى الاجتماعى الجديد عن طريق ما يعرف بأسم " شعائر الاندماج "(٦) .

ونرى أن فاروق مصطفى لم يوضح تطبيقيا المراحل الثلاث لفان جينب على العهد ، والأغلب أنه يقصد من هذا التفسير أن المرحلة التى تسبق العهد هى مرحلة الانفصال وما تصحبها من شعائر ، والمرحلة التى تعقبه هى مرحلة الاندماج وما تصحبها من شعائر وما بينهما هى المرحلة الهاشمية وشعائرها .

وفى ضوء ما تقدم ذكره نرى عدم تطابق نظرية فان جينب تطابقا تاما مع شعائر العهد فى الطريق الصوفى ، حيث أنه من الصعب فصل المراحل الثلاث ، بالاضافة الى أنه قد لا توجد الشعائر الهامشية وينتقل المريد مباشرة من مرحلة الانفصال الى مرحلة الاندماج .

وإن كانت لنظرية فان جينب صلة بالعهد فنرى أن ذلك يقتصر على شعور المريد تجاه الجماعة والطريق الصوفى دون إرتباط بالعهد كحدث فى حياته . فالتجربة الصوفية - كما ذكرنا - تجربة فردية ذاتية ، قد يشعر فيها المريد بالاندماج فى أولى مراحلها دون أخذ العهد ، وقد لايشعر مريد آخر بهذا الاندماج بعد أخذه العهد وارتباطه بالجماعة ، والتزامه بكافة تعاليم الطريق من شعائر وطقوس .

ومن ثم فالعهد لايصحبه بالضرورة اندماج كل مريد فى الجماعة والطريق الصوفى . وان كنا نرى انطباق هذه النظرية على شعائر الخلوة التى يمارسها قليل من المريدين المختارين بأمر من مشايخهم . وفيها ينعزل المريد عن المجتمع ويمكن أن نسمى ذلك بمرحلة الانفصال ، أما المرحلة الهامشية فتتمثل فى الفترة التى يقضيها فى الخلوة سواء كان ذلك بالزاوية أو المسجد أو أى مكان آخر مخصص لهذا الغرض ، ويتفرغ المريد خلال مدة الخلوة تفرغا كاملا للعبادة والذكر ويعيش أثناءها على أقل الطعام والشراب . ثم تأتى بعد ذلك مرحلة الاندماج وتبدأ بعودة المريد الى المجتمع والاندماج فيه وممارسة شعائر الجماعة وطقوسها وبذلك يرتقى الى مستوى جديد ويحتل مكانة إجتماعية دينية روحية أسمى مما كان عليه قبل الخلوة . أو يمكن القول بأن مرحلة الانفصال والمرحلة الهامشية يجتمعان فى فعل الخلوة نفسه ، وتكون ما بعد الخلوة هى مرحلة الاندماج .

وفيما يتعلق بشروط التحاق الفرد بالطريق الصوفى تبين ان الطريقة العقادية الشاذلية لم تضع أى شرط سوى الالتزام بالورد والحضور مع الاخوان فى الحضرتين وهى بعد صلاة الفجر وحضرة المساء بعد صلاة المغرب يوميا قدر الاستطاعة .

وإن كان المشايخ والسالكين قد أشار الى أهمية أداء الورد فى جماعة حتى أعتبروه شرطا للانتماء للطريق الصوفى ، فهم بذلك جعلوا حضور الفرد " للحضرتين " مع الاخوان هو التطبيق الفعلى الحقيقى للطريق بآدابه وقيمه ويرجع مداومة الفرد على الحضرتين يوميا الى وجود الاستعداد الذاتى والارادة القوية للسير فى الطريق وهما أمران لازمان لاغنى عنهما لأى مريد فى الطريق ، وتسمية المريد مشتقة من " من يريد أن يكون عبدا لله " ويتصف بالارداة القوية التى يستخدمها فى الالتزام بالشرع على أتم صورهوالالتزام بكل ما يساعد المريد على تزكية النفس وإخضاع الجسد لشرع الله ، فالمريد هو المتعامل مع الاوامر فى الاخضاع بالارادة .

وهذا يعتبر تغييرا عما كان عليه شرط الالتحاق بـالطريق الصوفـي مـن قبـل : إذ وضع كبار المشايخ شرط العلم بالشريعة والتمسك بالكتاب واسلنة والعمل بهما ثم صدق التوجه لله كشرطين أساسين للمبتدىء في الطريق[٧] . ثم أضيـف الى ذلـك الالتزام بعدم أخذ عهد سابق مع طريقة صوفية أخرى . وإن كنا نرى أن الاسـتعداد والارادة القوية يعتبران مؤهـلا قويـا للالـتزام بالشـريعة بمجـرد العلـم بهـا سـواء قبـل الطريق أم بعـده ، إذ بهمـا يتـم العمـل بـالعلم ومـن ثـم " وراثـة علـم مـا لم يعلـم " وبدونهما يقف الفرد عند حد العلم النظرى الذى لايفيد صاحبه[٨] .

الذكر * (الحضرة)

وردت كلمة الذكر ومشتقاتها فى القرآن الكريم بأوجه كثيرة منها :

البيان كما فى قوله تعالى ﴿ أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون ﴾[٩] .

والوحى كما فى قوله ﴿ والتاليات ذكرا ﴾[١٠] .

والشرف كما فى قوله تعالى ﴿ وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون ﴾[١١] .

والعظة كما فى قوله تعالى ﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنـا عليهـم ابـواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون ﴾[١٢] .

وأما الآيات التى تشير الى معنى الذكر كما هو مقصود هذه الدراسـة فمنهـا فى معنى ذكر اللسان ، قوله تعالى ﴿ فـاذكروا ا لله كذكركـم آبـاءكم أو أشـد ذكرا ، فمن الناس ... ﴾[١٣] .

ومنها أيضا ما يشير الى ذكر القلب مع اللسان ﴿ والذين فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا ا لله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب إلا ا لله﴾[١٤] .

والذكر فى المفهوم الواسع العام يشمل جميع الأقوال والأفعال والأحوال التى يكون لها تعلق با لله تعالى . ويشـمل الذكـر لـدى الصوفيـة التسـبيح والتحميـد والتهليـل " سـبحان ا لله ، الحمـد لله ، لا إلـه إلا ا لله " وتـلاوة آيـات القـرآن الكريم وترديد أسماء ا لله الحسنى وصفاته ، ودعـاء ا لله، والصـلاة علـى رسـول ا لله صلى ا لله عليه وسلم .

ولم يحظ نمط من أنماط العبادة بعد أداء الفروض بالعناية الفائقة مثل ما حظى به الذكر من قبل الطرق الصوفية فالذكر لديهم ركن أساسـى قـوى فـى طريـق

الحق سبحانه وتعالى ، بل هو الأساس فى هذا الطريق ولايصل أحد الى ا لله إلا بدوام الذكر ، فبداية الطريق تتمثل فى تزكية النفس وتطهير القلب ، وهدف الطريق تحقيق الحب الالهى والوصول الى المعرفة وكل ذلك لايتأتى إلا بدوام الذكر[١٥] فالذكر ضرورة ليس فقط فى بداية الطريق وإنما فى جميع مراحله ، وقد أجمع مشايخ الطريق أنه ليس للمريد دواء أسرع فى جلاء قلبه من مداومة الذكر ، إذ أنه ما سلك المريد فى الطريق الصوفى مسلكا أصح وأوضح من الذكر ، كما ذكر عبد الحليم محمود أن المريد لن يترقى إلا بالذكر لأنه الركن الأساسى فى طريق القوم[١٦] .

وقسم القشيرى الذكر الى قسمين : ذكر اللسان وذكر القلب فذكر اللسان يصل به العبد الى استدامة ذكر القلب ، فاذا كان العبد ذاكرا بلسانه وقلبه فهو الكامل فى وصفه فى حاله وسلوكه ، وقيل عن ذكر القلب أنه سيف المريدين به يقاتلون أعدائهم وبه يدفعون الآفات التى تقصدهم[١٧] .

والخبر المنشور عن رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم أنه قال " اذا مررتم برياض الجنة فارتعوا ، فقيل له وما رياض الجنة ، قال مجالس الذكر[١٨] .

فالذكر فضيلة من أسمى الفضائل والدليل على ذلك :

أولا : النصوص الواردة من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفية فى الأمر بالذكر ومنها :

قول ا لله تعالى ﴿ أتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر ا لله أكبر ﴾[١٩] .

وفى الخبر المتفق على صحته عن أبى هريرة رضى ا لله عنه قال : قال رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم : إن لله ملائكة يطوفون فى الطرق ويتتبعون الذكر فإذا رأوا قوما يذكرون ا لله تنادوا هلموا الى حاجتكم ، فيحفونهم بأجنحتهم الى عنان السماء فيقول ا لله وهو أعلم - ما يقول عبادى ؟ قالوا يحمدونك ويسبحونك ويمجدونك ، فيقول وهل رأونى فيقولن لا ، فكيف او رأونى ؟ قالوا لو رأوك كانوا أشد تسبيحا وتحميدا وتمجيدا، فيقول ما يسألوننى ؟ قال يسألونك الجنة ، فيقول هل رأوها ؟ قالوا : لا ، فيقول وكيف لو رأوها ؟ قالوا لو رأزها لكانوا أشد طلبا لها وعليها اكثر حرصا ، قالوا: ويتعوذن من النار ، فيقول : وهل رأوها ؟ قالو: لا ، فيقول كيف لو رأوها ؟ قالوا لو رأوها كانوا أشد منها تعوذا وأشد فرارا ،

فيقول أشهدكم أني قد غفرت لهم . فتقول الملائكة : منهم فلان إنما جـاء لحاجـة ، فيقول تبارك وتعالى :هم القوم لايشقى بهم جليسهم .

وقال رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم " ألا أنبئكم بخـير أعمـالكم وازكاهـا عند مليككم ، وأرفعها فى درجـاتكم وخـير لكـم مـن إنفـاق الذهـب والفضـة وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فيضربوا أعنـاقكم وتضربـوا أعنـاقهم ؟ قـالوا : بلى يا رسول ا لله ا لله قال : ذكر ا لله تعالى "[٢٠] .

ثانيا : إن ا لله تبارك وتعالى أمـر بالذكـر وأثنـى علـى الذاكـرين وأشـترط فيهـم الكثـرة و لم يشـترط ذلك في غيره من سـائر الأعـمال فقـال سـبحانه : ﴿ أذكروا ا لله ذكرا كثيرا ﴾ - ﴿ والذاكرين ا لله كثـيرا والذاكـرات أعـد ا لله لهم مغفرة وأجرا عظيما ﴾ - ﴿ فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا ا لله قيامـا وقعـودا وعلى جنوبكم ﴾ - ﴿ فاذا قضيت الصـلاة فـأذكروا ا لله قيامـا وقعـودا وعلـى جنوبكم ﴾ - ﴿ فإذا قضيتم الصلاة فأنتشروا فى الأرض وابتغوا من فضـل ا لله واذكروا ا لله كثيرا لعلكم تفلحون ﴾ قال ابن عباس رضى ا لله عنه : لم يفـرض ا لله على عبده فريضة إلا وجعل لها حدا معلوما ثم عـذر اهلهـا فـى حـال عـدم الذكر فلم يجعل له حدا ينتهى إليه ، و لم يعذر أحدا فـى تركـه إلا مغلوبـا علـى عقله ، وأمرهم بذكره فى الأحوال كلها[٢١] .

ومن خصائص الذكر أنه غير موقوت بوقت ، فمـا مـن وقـت مـن الأوقـات إلا والعبد مأمور بذكر ا لله تعالى إما فرضا وإما ندبا والصـلاة وإن كـانت مـن أشـرف العبادات فقد لاتجوز فى بعض الأوقات . والذكر بالقلب مستدام فى عموم الحالات وقال ا لله تعالى ﴿ يأيها الذين آمنوا اذكـروا ا لله كثـيرا وسـبحوه بكـرة وأصيـلا ﴾ والخاصية الثانية للذكر هى الحضور فى الحضرة وهى تمثل الخاصية الثالثة للذكر قـال رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم قال ا لله تعالى " انا جليس من ذكرنـى "[٢٢] وقـال ا لله تعالى " أنا عند ظن عبدى بى وأنا معه حيث يذكرنـى ، إن ذكرنـى فـى نفسـه ذكرته فى نفسـى وإن ذكرنى فى ملأ ذكرتـه فى ملأ خير من ملئـه " وقـال تعـالى ﴿ فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون ﴾[٢٣] .

ومن ثم أرجع أهل الطريـق تسـميتهم للذكـر باسـم الحضـرة الى المثـول فـى حضرة ا لله سبحانه وتعالى إقتداء بحضرة النبى صلى ا لله عليه وسـلم . وكذلـك ترجع التسمية الى محاولة تخلص المريد أو المتصوف من العالم الدنيوى حتـى يتـم

له الحضور مع ا لله عز و علا ولذلك يفضل تسمية هذا الذكر الجماعى بأسم الحضرة حيث كلمة ذكر يمكن أن تطلق على أشياء كثيرة كما رأينا .

والحضرة كما أظهرت الدراسة الميدانية تعد من أهم الممارسات الجماعية لدى الصوفية وأكثرها تأثير فى الربط بين أفراد الجماعة وتوثيق علاقة المحبة بينهم - بالاضافة الى دورها الفعال فى التأثير على كل فرد على حدة فهى جلاء للقلوب وتصفية للنفوس ضرورة للفرد بنمطيها الفردى والجماعى .

والأمر الذى أجمع عليه كل من تناولهم البحث فى مجتمعى الدراسة أهمية الحضرة فى الطريق الصوفى بكافة مراحله فهو محور الطريق وأساس فيه تكمن أهميتها العظمى فى ارتباطها بأسماء ا لله الحسنى وبكل ما يتصل به من تسبيح وتعظيم إذ أن عظمة الشىء تكمن فى إرتباطه بالعظيم ومن هنا عظم كل من تناولهم البحث الحضرة بأنواعها المختلفة .

وتتمثل الواجبات الأساسية للدخول فى الحضرة فى الطهارة من الحدث الأكبر والطهارة من الحدث الأصغر أما ما عدا ذلك فلا يوجد شرط لدخول الحضرة بل يمكن لأى غريب دخولها دون أى قيود فالحضرة حضرة ا لله ولايملك أحد فيها شيئا على الاطلاق . ومما يؤكد ذلك إعتياد الطريقة الشاذلية العقادية على إقامة حضرتها فى المساجد المختلفة تبعا لمكان السكن والعمل لكل مريد مما يفسح المجال لمشاركة أى فرد خارج الجماعة بالدخول فى الحضرة .

كذلك الحال فى المجتمع المغربى إذ ليس هناك أى شرط لدخول الحضرة سواء كانت فى الزاوية أو الدار وإذا كانت فى الدار يظل الباب مفتوحا تماما كباب الزاوية لايغلق أبدا أثناء الحضرة وقبلها . وإن كان هناك إختلاف طفيف فى التسمية بيمن المجتمع المصرى والمجتمع المغربى فالحضرة فى مصر بمفهومها السابق ذكره تعرف " بالعمارة " أو " الخمرة " فى المجتمع المغربى وسوف نعرض بعد قليل نمطا من أنماط " العمارة " فى إحدى الطرق بالمغرب .

وتمثلت أوقات الذكر لدى الجماعة المدروسة فى مصر ففى قراءة الورد***** صباحا ومساءا وقراءته بعد صلاة الجمعة ، وأستندوا فى هذا التوقيت الى الاية الكريمة ﴿ واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار ﴾[٢٤] وقوله تعالى ﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداوة والعشى يريدون وجهه ﴾[٢٥] وقوله عليه الصلاة والسلام " من صلى الفجر فى جماعة ثم قعد

بذكر الله حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كان له أجر حج وعمرة تامة تامة تامة "(٢٦) . واستند من تناولهم البحث الى هذه الآيات والأحاديث لتمسكهم بحضرتى الصباح والمساء يوميا فى المسجد****** وفيما يتعلق بحرصهم على الذكر وقراءة الورد بعد صلاة الجمعة يرجع ذلك لاعتبارهم يوم الجمعة بمثابة ختام الاسبوع الذى يفضل ختامه مع ذكر الله (٢٧) . ولقول الله تعالى فى سورة الجمعة آية ١٨ ﴿ فاذا قضيت الصلاة فأنتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ﴾ .

وقبل أن نبدأ فى وصف الحضرة نود أن نذكر أن ترتيب الذكر فيها له حكمة وكذلك أداء الذكر بما فيه من بطء وسرعة ليس بمجرد إيقاع موسيقى بلا هدف كما ذكر بعض المستشرقين وانما له وظائف عقلية ونفسية روحية سوف نشير إليها وكذلك الأعداد التى يتم بها ذكر الكلمات والأسماء والصفات لها أسرار مما يجعل كثيرا من المشايخ يبتعدون عن الحديث عنها الا مع خاصة الخاصة .

تبدأ الحضرة بعد تحية الاخوان بعضهم البعض – بتحية الشاذلية – وهى تشابك الأيدى اليمنى وتقبيل كل أخ ليد أخيه وفى ذلك ذكر البعض أن الأصل فى هذا السلام شم كل أخ ليد أخيه ثم بعد ذلك بمرور الوقت تحولت الى تقبيل الأيدى . ويرجع شم الأيدى الى أن لكل شخص رائحة مميزة له تمثل مقامه الروحى وبتكرار السلام يمكن لكل شخص أن يتدرب على شم رائحة أخيه . والأصل فى هذه الأحاديث النبوية المتعددة التى أشارت الى أن للروح رائحة خاصة إما طيبة وإما نتنة ، وأن العوالم غير المادية تتعرف على الروح من رائحتها ونورانيتها (٢٨) .

وهكذا يمكن التعرف على وجود روحه عند حضورها إليه بدون الجسد . أما عندما تحولت لتقبيل الأيدى فهو عندهم بمثابة تربية النفس على التواضع وقتل الكبر وإذابة الفوارق بين الأخوان وتأكيد الحب والود وتوثيق الرباط الروحى بين الجماعة . وسواء كانت تحية الشاذلية شم الأيدى او تقبيلها فالذى يهمنا هو أنثربولوجياً أن الطريقة تحرص على توثيق الروابط وتوطيد أواصرها والتغلب على كثير من عيوب النفس وإكتساب كثير من فضائلها عند المصافحة الشاذلية التى تحمل بين طياتها الكثير من معانى ورموز المحبة والتواضع والذل والتماس البركة والخير . فتصافح الطرفين بهذا الشكل ينبغى أن يزول بإتمام ما بينهما من مشاعر حقد وكراهية أو ضيق أو غير ذلك من مثل هذه المشاعر . إذ التصافح من الصفح ، وما

يقبل إنسان يد أخيه تقبيلا لله الا ونال الشكر والأجر وان قبلها للناس فهى السجدة الكبرى للشيطان أو الشرك الخفى كما يقول المشايخ .

ويتخذ نظام الجلوس فى الحضرة شكل دائرة مع مراعة جلوس المنشدين بجوار بعضهم البعض وفى حالة وجود زائر أو ضيف لدى الشيخ يراعى جلوسه بجواره أو على يمينه وهكذا . وتبدأ الحضرة بقراءة الوظيفة******* لتعدد معانيها وإختلاف دعواتها وما فيها من تعوذ بالله ، وتبرى الذاكر من حوله وقوته ورجوعه الى حول الله وقوته ، والاكتفاء به تعالى وطلب رحمته ، وتفويض الأمر وتسليمه إلى مولاه ، مع إثبات الكمال له والاقرار بذلك .

واستنادا الى قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلى لا إله إلا الله " يبدا الذاكرون وهم قعود بكلمة التوحيد مع مدها لاستحضار جميع الأغيار والنقائض فى النفس " بلا إله " ومع تنزيه الله عن النقائض واستحضار جميع الكمالات فى الاثبات " بإلا الله " ثم بعد ذلك ينقطع النفى ويستمر الإثبات بذكر الله مفردا******** لفظا وهم قيام وموصوفا بما يناسب حال كل ذاكر عقلا ، فتتسع مدارك العقل وتمتلىء بحقائق التوحيد ، وهذه هى الفائدة العقلية للذكر . ثم ينتقل الذاكر الى الأسم المضمر********* ويستعد لتلقى الأضواء . وعندما يصل الى الذكر باسم الصدر ********** يمتلىء القلب خشوعا وخضوعا ويتهيأ للأنوار الصافية القوية .

ومع كل تغيير فى الذكر يصفق الشيخ كإشارة للتغيير ويحرص الذاكرون على تشابك الايدى عند ذكر الله مفردا ومضمرا .

أظهرت الدراسة أن الانتقال من كلمة التوحيد الى ذكر أسم " الله " مفردا ثم مضمرا ثم الى ذكر اسم الصدر له أهمية كبيرة وفائدة قلبية .

وقد ذكر الامام البونى فى كتاب المعارف الكبرى فى علم طبائع الحروف : إن من الحروف ما هو مائى ومنها ما هو نارى ومنها ما هو من طبيعتين أخريين ويختلف تأثير الأسماء على قدر اختلاف طبائع الحروف المكونة لها . فاذا كانت الحروف النارية والمائية متساويتين فى الاسم كانت درجة تأثيره معتدلة ، واذا كانت الحروف النارية أكثر زادت حرارة تأثير الأسم بقدر هذه الزيادة وهكذا فمثلا أسم الجلالة " الله " يتكون من أربعة أحرف ا .ل .ل .هـ الألف والهاء من الأحرف النارية ، واللامان من الأحرف المائية ، فتأثيره فى القلب معتدلا ،

ويمكن عند ذكر الأسم نفسه أن نزيد حرارة الجسم أو ننقصها بالتحكم فى سرعة النطق وبطئه ، كما اضاف البونى أن زيادة حرارة الجسم هذه تعمل على حرق ظلمات الحرام والشهوات والأغيار ، ومن ثم يزداد جلاء القلب ويتولد نور يملأ القلب فتقوى الروح بواردات الأذكار وثمراتها وتعود الى أصلها النورانى ، وهذه هى الفائدة القلبية والروحية للذكر(٢٩) .

ويذكر الشاذلية لمريديهم عند ذكر أسم الصدر : أعتقد أن صدرك مكتوب فيه بقلم من نور الألف واللامان فى الجهة اليمنى والهاء فى الجهة اليسرى مكونة دائرة مركزها القلب ليكون الصدر كله نورا ويكون النور معقودا على القلب فلا يجد الشيطان له سبيلا إلى الدخول فيه . وأثناء ذكر هذا الأسم يبدأ المنشدون فى الانشاد بمدائح نبوية وأشعار صوفية يتخللها كثير من النصائح والوعظ للمريدين فى الطريق .

ويؤكد من تناولهم البحث دور الانشاد الكبير فى التأثير فى قلوب المريدين وتنشيط أرواحهم حتى عبروا عن أهمية الانشاد " قائلين اذا أعتبرنا الذكر روح التصوف فالانشاد روح الذكر " ومن هذه العبارة تتضح أهمية الآنشاد وأهمية الذكر .

ثم بعد ذلك يقرأ أحد الأخوان بعض آيات القرآن الكريم ثم يقول الشيخ الفاتحة وتقرأ سرا والمقصود قراءتها للرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته ثم يقول الفاتحة اذا طلب منه أحد قراءتها قبل الحضرة ثم يقول الفاتحة للأخوان كل واحد يقرؤها لهدف فى نفسه .

ومن ثم فمنهج الذكر فى الحضرة وسيلة هامة لتزكية النفس وتطهير القلب بالتخلص من كافة الهموم والشواغل الدنيوية وجميع الأغيار ونقائض النفس وبه أيضا يمتلىء القلب بالأنوار والاشراقات الالهية .

وبعد الحضرة توزع النفحة*********** وهى عبارة عن هدية إليهة تبدأ من مجرد الماء أو العطر أو الشاى أو الفاكهة وهذا فى حالة إقامة الحضرة بمناسبة أو إحتفال ما وهذه يطلق عليها " داعى " وفى الغالب تكون النفحة فيها عبارة عن طعام غالبا ما يكون فتة وأرز باللبن وغيرها من المأكولات كل حسب قدرته وإمكانياته ونوع المناسبة التى دعى من أجلها إخوانه ، وتتمثل المناسبات فى الآتى : عقيقة – ذكرى سنوية – احتفال بمناسبة دينية – مولد الرسول صلى

الله عليه وسلم - الاسراء والمعراج - ليلة القدر وغيرها .

فاللقاءات الودية على الطعام ، توطد أواصر المحبة بين الأخوان والأصدقاء ، وتقوى روح التعاطف فيهم وتشيع فى حياتهم رباط العاطفة الانسانية الذى أفتقده إنسان الحضارة المادية الحديثة ، بعد أن أصبح لايهتم الا بنفسه ومصلحته ، فإذا هو يعانى خواء وجفافا عاطفيا ، نتج عنهما شعور عميق بالحرمان من الصداقة والأصدقاء المخلصين[٣٠] . والذى لاشك فيه أن هذه المناسبات بما فيها من لقاءات يسودها تعاون ، ومشاركة مادية ومعنوية لها دور كبير فى تقوية أواصر المحبة والتآخى .

وأظهرت الدراسة الميدانية لطريقة الشاذلية العقادية عكس ما أظهرته دراسة فاروق مصطفى فيما يتعلق بالنفحة والربط بينها وبين نظام الهدية من حيث تبادل الهدية وردها[٣١] ، فقد أجمعوا على أن النفحة تقدم بلا هدف دنيوى كالشهرة وذيوع الصيت ونيل الاحترام والمكانة الاجتماعية العالية أو تنمية الشعور بالذات عن طريق التفاخر والمنافسة بخلاف ما دلت عليه دراسة فاروق مصطفى للشاذلية الحامدية[٣٢] . وان وجد هذا الشعور لدى المريد فى بداية الطريق عليه أن يجاهد نفسه وعلى شيخه أن يعينه على التخلص من الصفات المذمومة التى تعوق الطريق فالنفحة فى حقيقتها تكمن فى كونها مقدمة لوجه الله تعالى ، فاذا أختلط بهذا الهدف السامى هدف أخر دنيوى فقدت النفحة هدفها الأساسى وحرم المريد من ثوابها . وكذلك الحال فيما يتعلق بنظام رد الهدية ، ففى الجماعة الدينية لايحرص متلقى الهدية على ردها بهدية تماثل قيمتها أو تزيد عليها كما هو الحال فى الجماعة الدنيوية ، بل يقبلها على أنها شىء من الله فيه خير كبير سواءإستطاع أن يردها أو لم يستطع . وكثيرا ما يجرى على الألسنة أن هذه النفحة التى يقدمونها هى فى الحقيقة رزق المدعوين أرسله الله لهم لادخل للداعى بها . بل وأكثر من ذلك يقصون القصص أحيانا متعجبينمن الطريقة التى تم بها الحصول على هذه النفحة مشيرة الى وجود معانى رمزية خلفها وخلف كيفية تحققها . الا أن هذا لا ينفى أن تكون النفحة فى بعض الأحيان ذات طابع رمزى وتقدر كبركة دون النظر الى قيمتها الطبيعية .

والحضرة فى حالة الداعى لاتختلف عن الحضرة اليومية إلا أنها قد تكون أطول من حيث أعداد الذكر ، وفى نوعية الانشاد الذى يختلف تبعا للمناسبة ، وفى معانى الكلمات ونغم الأشعار فالانشاد فى الاحتفال بمولد الرسول صلى

ا لله عليه وسلم يختلف عن الانشاد فى ليلة القدر وهكذا . وفى الحقيقة لم نهتم بالأعداد التى يكرر بها أفعال الذكر ونوعية الكلمات خاصة أننا لاحزنا بعد المشايخ عن الالتزام بأعداد محددة للذكر على الرغم من إقرارهم بوجود أسرار فى الأرقام والأعداد التى يذكرون بها والظاهر أن فى هذه الأحوال يتوقف العدد بالزيادة والنقصان على حال الجماعة فى الذكر .

وبعد ذلك يقول الشيخ تذاكروا يا أحباب " أى تدارسوا وهذه الفترة الزمنية التى تعقب الحضرة يطلق عليها مريدو الطريقة العقادية الشاذلية إسم " الهدة وفيها بقول من يريد لأن يفيد إخوانه حكمة أو قول مأثورأو تفسيرا أو قصة صغيرة عن أولياء ا لله الصالحين أو غيرها من الأمور التى يمكن الحديث عنها دون الوقوع فى أخطاء . لذلك يبتعدون عن تفسير القرآن الكريم ويتركون هذا الأمر للمتخصصين فيه . كما أن الهدرة مجال كى يخبر الشيخ مريديه بما يريد أن يخبرهم به فى هذا الوقت كالأخبار بموعد " داعى " مثلا أو مرض شيخ من المشايخ والحث على زيارته وغيرها من الأمور الدنيوية .

ويرجع تسمية هذه الفترة وهى التى تعقب الحضرة باسم " الهدرة " الى اعتقاد المريدين فى أنهم كانوا فى حضور مع ا لله وبذلك يتم لهم الرقى والنقاء تبعاً للحديث الصحيح " اذا مررتم برياض الجنة فارتعوا " . وبذلك تفتح لهم الأبواب ويتنزل الفيض على أهل الحضرة وهذا وراء حرص المريدين على أن يجلسوا فى سكون فترة بعد الحضرة بغية استقبال الفيوضات الالهية المتنزلة : وصورة التنزل تظهر كماء ينحدر من أعلى ويعبر عنها بالهدير أو الهدر .

فالهدرة هى حال الفيض الذى يأتى بعد االحضرة لذلك يقول أهل الطريقة : " اذا فاتتك الحضرة فالحق بالهدرة " . وقيل عن بعض مشايخ الصوفية أن الهدرة المقصود بها الشيء الصغير ولذلك يقول الشاذلية " اذا فاتتك الحضرة وهى الشيء الكبير العظيم عليك بالصغير حتى تنال أى شيء ولا يفوتك كل شيء " .

الأدوار فى الحضرة

والحضرة بلا شك عمل جماعى تقسم فيه ادوار أهمها بالطبع دور الشيخ او الخليفة الذى عليه ضبط الحضرة هم وجود مقدم أول ومقدم ثان وهما يقومان بمهام الشيخ فى غيابه . ثم يأتى بعد ذلك المنشدون ، وهؤلاء بينهم مقدم انشاد أول

ومقـدم انشـاد ثـان ومقـدم انشـاد ثـالث ، ثـم أدوار متغيرة وهـى مسـئول للنفحـة ومسئول للماء . والأدوار الثابتة هى الشيخ والمقدمين والنشدين أما مسـئول النفحـة والماء فيتغير تبعاً لظروف الداعى وتبرع الاخوان فى هذه الأدوار .

الحضرة فى الزوايا المغربية

أما عن نمط الحضرة فى احدى الزوايا فى المجتمع المغربى أو ما يطلقـون عليـه (العمارة) أو " الخمرة " فيبـدأ بتحيـة الذاكريـن وتقبيـل كـل أخ ليـد أخيـه . وأرجعوا أهمية ذلك الى أن تقبيل اليد يعتبر وسيلة لكسر النفـس والقضـاء علـى الكبر الذى يعد من الصفات المذمومة التى لا بـد ان يتخلـص منهـا المريـد . ثـم يجلس الحاضرون فى شكل دائرة واذا زاد العدد تتداخل الدوائـر داخـل بعضهـا البعض عدا مكان الشيخ ومن على يمينه وعلى يساره لا ياتى أمامهم ولا خلفهم . وتبدا الحضرة بقراءة حزبين من القرآن الكريم جماعة بصـوت عـال وبمختلـف النغمات حتى لا ينتابهم الغفلة والملل . ثم بعد ذلك يقولون : قل هو ا الله أحـد ٣ مرات ثم اللهم ارحم المسلمين وغيرها من الأدعيـة ثـم : " ان ا الله وملائكتـه يصـلون على النبى . . . الخ الآية " ثم الصـلاة الابراهيمية************ ثـم " ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته علـى الذين من قبلنا ... الخ الآية " ثم " سبحان ربك رب العزة عما يصفـون ... الخ الآية " ثم يقولون ا الله ا الله ا الله ا الله لا اله الا ا الله مولانـا ا الله ا الله ا الله ا الله محمـد رسول ا الله نبينا . وهكذا بأعداد كبيبرة .

وأثناء ذلك يقوم أربع أفراد جالسين من اجل " تعمير " الشاى المغربى واثنين اخرين من أجل تقديمه للحاضرين والنفحة عبارة عن " كأس من الشاى وقطعـة من القراشل " التى تقطع الى اربع قطع وهى أشبه بالخبز المحلى بالسـكر وعلـى وجهه " نافع " أى سمسم ويمر مسئول النفحة على الذاكريـن لـملأ " الكيسـان " بالشاى مرة ثانية وثالثة .

ثم بعد ذلك يأتى مسئول النفحة المتمثلة فـى مـاء الزهـر ويبـدأ برشـها علـى الحاضرين جميعـاً رجـالاً ونسـاءً على رؤسـهم وأيديهـم وصدورهـم مـن أجـل الرائحة الجميلة . ويأتى مسئول آخر عن نفحة البخور والمجتمع المغربى معـروف بالبخور والعود بـالذات فـى كافـة االمناسـبات الدينيـة والدنيويـة . ويتـم وضـع

المبخرة على الأرض ويقوم كل فـرد للوقـوف حيـث يضـع المبخـرة بـين قدميـه ويغطى جلبابه بالبخور حتى تتصاعد الرائحة الجميلـة لتمـلأ جسـمه كلـه . أمـا النساء ففى الغالب تبخر " الدرة " أى الطرحة وكذلك الوجه واليدين . ويجرى كل هذا والذكر مستمر ومن يقوم بالخدمة سواء بنفحـة الطعـام أو مـاء الزهـر والبخور يذكر كما يذكر الحاضرون أثناء قيامه بالخدمة .

وأظهرت الدراسة الميدنية فى المجتمع المغربى ان الرجال أكثر التزامـاً بـالذكر وأكثر حفظاً للأنشاد وأما النساء فقليل منهن من تشارك بالذكر والباقيات مجرد مستمعات . ثم يبدأ المنشدون فى الانشاد الفـردى ثـم الجمـاعى ثـم بعـد ذلـك يقولون ا لله ا لله ا لله ربى هو لى وحسـبى مـالى سـواه ، ا لله ربـى جـل عـلاه ، وهكذا بأعداد كبيرة . ثم يقف الذاكرون لذكر ا لله حـى ، ا لله حـى ، بـأعداد كبيرة وهذه يطلق عليهـا " العمـارة " او " الخمـرة " . وبعـد ذلـك يقـوم أحـد الحاضرين بتلاوة بعض آيات من القرآن الكريم ثم ختام الحضـرة " قـل هـو ا لله أحد ١٠ مرات ثم الدعاء ثم سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسـلام علـى المرسلين والحمد لله رب العالمين .

والجدير بـالذكر هنـا ان الذكـر بمعنـى العمـارة أو الخمـرة لـدى المجتمـع المغربى لا يمثل النمط الغالب بل يغلب عليهم الاقتصـار علـى تـلاوة القـرآن الكريم والانشاد . وقلما يستمر الحال للقيام " بالعمـارة " التـى هـى عبـارة عن ذكر لا له لا ا لله وا لله مع بعـض اسمـاء ا لله الحسـنى بـأعداد كبـيرة ثـم يقومون لتحية بعضهم البعض بتقبيل اليدى والانصراف .

أما الحضرة فى حالة اقمتهـا فـى دار أحـد الاخـوان أو المشـايخ تختلـف مـن حيث الأشـياء المذكـورة بقـدر اختلافهـا مـن حيـث النفحـة المقدمـة اذ فـى الغالب تكون النفحة عبارة عن الأكلة الشعبية للمجتمع المغربى فى سـائر المـدن وهى " الكسكسى باللحم " ويتحمل هذه النفحة صاحب الدار بمفرده أمـا فـى الزاوية فيتبرع بعض المشتركين بالنفحة .

والنفحة كما يدل عليها اسمها ترمز لكونها هدية الهيـة تجلـب البركـة والخـير الا أن هذا الاسم غير موجود فى المجتمع المغربى بل يطلق عليها اسم العشاء . ويقـدم بغـرض الاحتفاء والترحيب بالموجودين أو احتفـالا بالمناسبة التـى تقـدم بسـببها سـواء كـانت درب صداق (عقد قران) أو ختان أو سابع (اليوم السابع للولادة) وهكذا .

والملاحظ فى المجتمع المغربى ان العشاء يمثل علامة مميزة فى كافة الاحتفاالات الدينية او القومية وكافة المناسبات من أفراح أو أحزان . وبصفة عامة تقديم ما يؤكل يعتبر من الطقوس الأساسية فى اى احتفال********* .

وعند مقارنة " العشاء " الذى يقدم فى مدينة فاس بمثيله فى مدينة الرباط أظهرت الدراسة الاتفاق مع ما جاءت به دراسة فاروق مصطفى من حيث اختلاف النفحة المقدمة فى القرى عنها فى المدن فى المجتمع المصرى من حيث الكمية والنوعية . والملاحظ . عموماً تكون النفحة أساساً من الذبح سواء خروف أو دجاج ثم يضاف اليه الأكلة الشعبية للمجتمع سواء كانت " فتة " كما هو فى مصر أو " كسكسى " كما هو فى المغرب . ثم بهد ذلك تقدم الحلوى مع الشاى .

وعن الأدوار فى الحضرة فأهم الأدوار تتمثل فى الشيخ أو الخليفة الذى عليه ضبط نظام الذكر من تلاوة القرآن والانشاد وذكر الجلالة وأسماء ا لله الحسنى ثم يلى دور الشيخ دور المنشدين الذين ازداد عددهم فى المجتمع المغربى بصورة ملحوظة لولعهم بحب الرسول صلى ا لله عليه وسلم . اما عن باقى الأدوار بصورة رسمية .

أثر الحضرة :

ما اجتمع الصوفية على أهمية أمر فى الطريق مثل ما اجتمعوا على أهمية الذكر بأنواعه المختلفة ، وما يجتمع الصوفية باختلاف تجاربهم ومنازعهم على هذا الأمر الا ويكون له أكبر الأثر على مختلف الجوانب الجسدية والنفسية والروحية والاجتماعية لدى المتصوفة والتى بدورها ترقى المريد فى مقامات المعراج الصوفى لتوصله الى الهدف المنشود .

فالحضرة من أهم العبادات التى تؤدى جماعة بعد الصلاة ، ولا جدال فى أن لها اثراً فعالاً فى بث المحبة وتوثيق العلاقة بين المريدين . فنظام الحضرة القائم على الوقوف فى شكل دائرة متشابكى الأيدى دليل على الاتحاد والوحدة ، اللذين يتحققان بذوبان كل أخ فى أخيه حتى يذوب الكل فى الشيخ الذى يذوب بدوره فى الحقيقة التى تعرف بالحضرة الالهية .

وفسر أحد المشايخ هذا التشابك وأهميته بسريان المدد (القوة الروحية) المنبعث اساساً والممتد الى باقى الاخوان ثم للشيخ مرة أخرى . وعموما يبدو أن دور الشيخ فى الحفاظ على القوة الروحية للجماعة ككل من أهم الأدوار التى يقوم بها بم فى

ذلك ضبط الحضرة ، لذلك يحرص على تنظيم وقوف المريدين حيث يقف القوى بجوار الضعيف والمتقدم فى الطريق بجوار المبتدىء . فالحضرة تعمل على امتصاص ما فى المريدين كل تبعاً لحاله وصبه فى اناء واحد ثـم اعـادة توزيعـه بالتسـاوى عليهـم ليخرج الكل فى أحوال متقاربة ان لم تكن متطابقة .

وهذا معنى ما يقال من أن المشتركين فى الحضرة يجب أن يكونوا جميعاً على قلب رجل واحد ، بما فيهم من هو موجود معهم وليس هدفه االحضرة بـل جـاء لأمر فى نفسـه ، كمـا هـو فـى الحديـث المشـهور " هـم القـوم لا يشـقى بهـم جليسهم " . وهذا يفسر حرص الشيخ على ضبط ايقاع الذكر وكأن الذاكريـن شخص واحد فالذكر الجماعى قـوة وترابـط ووحـدة . فـالحضرة تسـاعد علـى الشعور بالمساواة وبالتكـامل وتنمـى التكـافل الاجتمـاعى وتوطـد أواصـر المحبـة والتواد وتوثق الرباط الروحـى بـين الجماعـة بايجـاد روح مـن التعـاون والتـآلف والترابط بين الذاكرين بغض النظر عن أحوالهم المادية والاجتماعيـة والنفسـية أو فوارق السن والمكانة الاجتماعية .

وعن أثر الحضرة على الجسد اجمع مجتمعا الدراسة أن للحضرة أثراً فعالاً فـى الشفاء من الأمراض البدنية المختلفة وان كان هذايتوقف على مدى صدق المريد واعتقاده************* . بالاضافة الى كثـير مـن الحـالات التـى تحـدث عنهـا المريدين كالشفاء من الصداع وضيـق النفـس (الربـو) وكثـير مـن آلام البطـن وغيرهـا مـن الآلآم التـى تصيـب الانسـان وقـد انتهـت تمامـاً بانتهـاء الحضرة************** .

اذا كان هذا هو الأثر البدنى فـالذى لا شـك فيـه أن لأثـر لنفسـى للحضـرة يفوق الأثر البدنـى – الـذى تعـدى حـدود العلـم والطـب – مـن حيـث القـوة والأهمية ، فالحضرة كما عبر عنها غالبية من تناولهم البحث غذاء الـروح وهـى بمثابة " شحن للبطارية " لذلك لها اثر فعال فى تهدئة النفس والطمأنينة وتجديـد الحال لدى المريد لتقويته من حين لآخر عن طريق الغذاء الروحى الـذى لا غنـى عنه فالحضرة للمريد من أهم وسائل الوقاية من كافة الأمراض البدنيـة والنفسـية كما أنها بمثابة الدواء الشافى من كل داء .

ومن ثم أظهرت الدراسة فى مجتمعى البحـث أهميـة الحضـرة والسـبب وراء اجتماع الصوفيـة بصـورة واضحـة علـى الاعتمـاد عليهـا كأسـاس فـى الطريـق

الصوفى فى كافة مراحله مهما ترقى المريد فى اعلى مقاماته . وجاءت الدراسة متفقة مع ما ذكره فاروق مصطفى وجلسنان من أن الذكر " الحضرة " يعد من أهم الأنشطة الجماعية للطرق الصوفية بل لعله خير ممثل للنشاط الجماعى للطريقة . وتتمثل الأوجه الاجتماعية للذكر فى معان كثيرة اساسية كوحدة الهدف حين يتجمع الاخوان سواء فى المسجد أو لدى " أحد الأحباب " للقيام بالنشاط الشعائرى وما يحققه ذلك من علاقات كثيرة تدل على التعاون والمساواة والمحبة والتكافل الاجتماعى مما يحقق التماسك والترابط . ويتضح ذلك كله من بداية تحيتهم بعضهم البعض واستقبالهم الحار الذى يسوده الترحاب والمودة والحب كما يتمثل الشكل الاجتماعى فى طريقة جلستهم على شكل دائرى يتجاور فيه الغنى والفقير والمتعلم وغير المتعلم والكبير والصغير ، وأثناء الذكر تتشابك أيدى الذاكرين دليلا على التعاون والتماسك والتكافل الاجتماعى ، وبنهاية الذكر عند تقديم النفحة يظهر فى جلاء مدى تعاونهم وانكارهم لذاتهم وتواضعهم واحترامهم بعضهم البعض ، بالاضافة الى الاشتراك فى مناقشة مختلف المسائل العامة والخاصة بالطرق ، كل ذلك يؤدى الى تعزيز الرأى الجماعى بصورة واضحة فى مختلف المسائل بصفة عامة . ويرى الصوفية أنهم مهما أشادوا بالذكر وتحدثوا عن فوائده ومزاياه فانهم لا يوفونه حقه ، وانهم يرون انه - بعد التوبة والاخلاص - الباب الى الترقى فى الدرجات وقطع المنازل وطى المسافات الى المعارج والى الفتح والالهامات .

الاحتفالات :

تهتم الطرق الصوفية بالاحتفال بالمناسبات الدينية وأهمها ذكرى مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل البيت وتشارك الدولة والهيئات الرسمية فى الاحتفال ببعض المناسبات العامة كمولد الرسول صلى الله عليه وسلم وليلة القدر - وليلة الاسراء والمعراج - ورأس السنة لهجرية ، كما تحتفل كل طريقة صوفية بذكرى مولد مؤسسها .

والهدف من اقامة الاحتفالات هو دوام تذكير الناس بهذه المناسبات حتى تستمر حية فى نفوسهم وحياتهم ، ويحيونها بالذكر والعبادة والصدقات على اختلاف أنواعها ، وما من شك فى أن الناس فى حاجة الى وجود هزات قوية

بصورة مستمرة تلفت أنظارهم الى المواسم الدينيـة وتذكرهـم بهـا ، فالاحتفـال بذكرى مولد أولياء الله الصالحين احياء للمناسبات والمواسم الدينية .

والأصل فى اقامة الموالد هو الاعتبار بسيرة صـاحب المولـد والانتفـاع بذكـراه ، فضلا عن انتهاز فرصة التجمع للتعارف والتعاون على البر والتقوى والانصـراف الى الله تعالى بذكره ، والتعبد له ، والاستماع الى القرآن الكريم والانتفاع بوعظ رجال الدين من العلماء وذلك الى جانب اخـراج الصدقـات بالاضافـة الى الفـائدة المعنويـة والخير الذى يعم على المشاركين فى هذا المولد .

ويثار جدال حول مشروعية الاحتفال بذكرى الرسول صلى الله عليه وسلم وأولياء الله الصالحين ، والظاهر أن هذا يعد من السنة حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتفل بذكرى ميلاده وصيام ذلك اليـوم واحتفـل بذكـرى نجـاة سيدنا موسـى ومـن آمـن معه بصيام يـوم عاشـوراء فمبـدأ الاحتفـال بذكـرى الصالحين مشروع ويمكن ادخال سـائر الطاعـات قياسـا علـى احتفـال الرسـول صلى الله عليه وسلم بالصيام .

وقد أمرنا الله أن نشكره على ما حبانا به من النعم ، وأعظم نعمـة علـى خلقه بعث الرسول صلى الله عليه وسـلم لذلـك يـرى مجتمعـى الدراسـة أن ذكرى مولد الحبيب المبعوث بالهدى رحمة للعالمين من أعظم المناسـبات التـى يحتفى بها ، فهى تضفى السكينة على القلوب بتذكر سيرته العطرة مما يبعث على النهوض الروحى ، ومن ثم كان الاحتفال بمولده صلى الله عليه وسـلم ومولد أولياء الله الصالحين تذكير جمـاعى وقـدوة جماهيريـة وهـو نـوع مـن الشكر الجماعى لله تعالى . ذو الطابع الاسلامى - الذى لا يتعـدى تـدارس الولى بتجربته الصوفية الذاتية وجهاده فى الطريق مع احياء هذا اليوم باقامـة حضرة ذكر كما سبق وأوضحنا .

الا أن غالبية من تناولهم البحث يرون صعوبة المشاركة الفعلية فـى الاحتفـال بالمولد فى هذه الأوقات مما يجعلهم يتجنبون الذهاب لمكان الاحتفال ابتعادا عـن الزحام والمشقة والتكلفة والسـرقة وغيرهـا مـن المثـالب التـى لصقـت بـالموالد . ولكن هذا لا يمنعهم من الاحتفال بهذه المناسة فى زوايـاهم الخاصـة أو ديـارهـم كما هو سائد فى المجتمع المغربى لما لهذه المناسبات من أهميـة لهـم فـى تنشـئتهم فى الطريق الصوفى .

وهذه الاحتفالات بصفة عامة لازالت فى المجتمع المصرى تمثل مهرجانات شعبية ومنابر للكلمة الطيبة والمواعظ الحسنة ، ومواسم للخير والبر وفيها منافع للناس ، فهى تجمعات تشكل مؤتمرات للتدارس فى شئون المسلمين محليا وعالميا ، وساحات للذكر والعبادة بالاضافة الى أنها أسواق تجارية تعمل على تنشيط الحركة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والترويحية . وتشارك الدولة والهيئات الرسمية (مشيخة الطرق الصوفية) بالاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم بالذكر والدائح النبوية والتحدث عن سيرته العطرة .

أما فى المجتمع المغربى فكانت الاحتفالات تأخذ شكل الموكب الحافل الا أن هذا الأمر انهى تماما واقتصر الاحتفال على اقامة العمارة (الحضرة) داخل الديار أو فى احدى الزوايا .

والموالد فرصة طيبة لاحياء الذكريات العطرة التى تبعث القدوة فى النفوس ، ومحاولات مجدية للتعرف على الشخصيات الكريمة فى الاسلام . واحياء هذه الذكريات المباركة سنة انسانية من أصول طبائع الأمم وضرورة من ضرورات المجتمع للتنفيس والترويح ، ومناسبة ناجحة من مناسبات الانتعاش الثقافى والعلمى والنفسى والروحى والاجتماعى والتجارى وغيرها .

فالموالد مناسبات اجتماعية يلتقى الناس فيها على حب وود للاحتفال بذكرى الولى الصالح مما يحقق صورة من صور الوحدة واجتماع القلوب التى أراد الاسلام أن يقيمها بما فرضه من شعائر كصلاة الجماعة وصلاة الجمعة والحج . وفى هذه المناسبات يتحقق الترابط والتماسك وتتسع شبكة العلاقات الاجتماعية ، كما أنها تحافظ على المعتقدات الشعبية والعادات والتقاليد والترث الأدبى والشعبى .

ومن العادات المتوارثة فى الموالد قيام الصوفية بتقديم ألوان من الطعام والشراب للفقراء والمحتاجين والزائرين ويتحملون ما يتكلفه ذلك من نفقات كبيرة باعتبار أن هذه المناسبت من أهدافها الألفة والمحبة والمودة والخير والبر والتعاون والتماسك والترابط والتكافل الاجتماعى .

والمولد كما ذكر محمد الجوهرى يمثل مناسبة هامة لتجديد العلاقة وتدعيمها بين الطرق الصوفية وأتباعها من خلال الولى الذى يحتفى بمولده ، ففى هذه المناسبة تجتهد الطريقة فى جمع أفراده من المدن والقرى مع تنظيم انتقالهم الى مقر المولد (سواء كان فى الاسكندرية أو طنطا أو القاهرة ...) وتدبير شئون

معيشتهم من مبيت وخلافه ، وتغطى النفقات من الاشتراكات والاعانات والهبات التى تتلقاها الطريقة من أعضائها . وتستغل فرصة المولد لجذب أفراد جدد للانضمام الى الطريقة باعتبار أن مقر ضريح الولى مكان مفضل لاعطاء العهد الدينى للمريدين وتجديد العهد على يد الشيخ الحالى للطريقة ، كما تغتنم الطريقة هذه المناسبة فى ابرام وتدعيم علاقات المصاهرة بين أعضائها مما يقر ارتباطهم بالأواصر الأسرية(٣٣) .

الا أن الدراسة الميدانية فى المجتمع المصرى أظهرت صعوبة استمرار هذه الظاهرة بنظامها السابق بل اقتصرت مشاركة أفراد الطريقة العقادية الشاذلية على الاحتفال فى زواياهم الخاصة للأسباب التى سبق ذكرها .

والموالد عند الصوفية من أبرز الأساليب التى تعمل على دعم الروابط بين الأعضاء لدورها الهام فى تغذية الشعور بالترابط بين الشيخ والمريدين مما يساعد على حيوية الطريقة وتجديد قوتها ، ومن ثم تكمن الوظيفة الأساسية للموالد فى نقل الاعتقاد الى الأفراد الذين لم يروا الولى أو الشيخ المؤسس للطريقة من خلال توزيع صور الولى أو المؤسس وتذكيرهم بتعاليمه وترديدها علاوة على الاقتراب من الشيخ الحالى والارتباط به . كما أن المولد والتجمع لاحيائه هو فرصة لالتقاء أعضاء الطريقة وممارسة الذكر الجماعى ومناقشة أمور الطريقة والتغلب على مشكلاتها بوضع الحلول لها . كما يطرح الأعضاء المشكلات الشخصية التى تعترضهم سواء كانت خلافاً بين رجل وزوجته أو رجل وصديقه او امرأة وجارتها أو بين الأقارب وبعضهم أو بين اخوان الطريق وبعضهم وما الى ذلك من الخلافات . وبذلك تدخل فرص هذه اللقاءات ضمن وسائل الضبط الأسرى والاجتماعى الذى يتحكم فى توجيه حياة هؤلاء الأفراد . ومن أهم الموالد التى يشارك فيها أفراد مجتمع الدراسة بمصر مولد سيدى أبى الحسن الشاذلى ويتم الاحتفال بتنظيم رحلة بالانتقال الى المقام فى " حميثرة " بصحراء شرق مدينة قنا وقضاء يومين هناك فى الذكر والعبادة والتحدث عن سيرته وحياته وتجربته فى الطريق الصوفى وهذا المولد يحرص الغالبية فى المشاركة فيه ونيل خيراته وأسراره بما فى ذلك الشاذلية العقادية ، محل الدراسة .

ولا يصح التحدث عن الاحتفالات والموالد دون الاشارة الى المواكب التى يؤمها أبناء الطوائف المختلفة وزوار المولد لكونها ظاهرة دينية اجتماعية تتشكل

من جماعات تطوف ببعض الجهات أو الأحياء لشكر الله على ما اعطى هذه الجماعات من هداية وطاعة . والمواكب دعوة هدفها ايقاظ القلوب الغافلة عن حب الله والترغيب في الانتماء للجماعات الصوفية المختلف(٣٤) .

لذلك فالمواكب كانت أكثر شيوعا بين أهل الطرق الصوفية فى القرنين الماضيين عنه الآن وقد تحدث ادوارد وليم لين فى كتابه المصريون المحدثون عن الاحتفال بالمولد النبوى الشريف لدى دراويش الأحمدية بمصر . وقدم وصفا تفصيليا عن الموكب سنة ١٨٣٤ الذى اشتركت فيه عدة طوائف من الدراويش من أقسام مختلفة من العاصمة ، وما يحدث أثناء الموكب من كرامات وأفعال خارقة للطبيعة ، وما يتبعه الدراويش فى هذا الموكب والمولد من طريقة السير والجلسة ونوع الملابس التى يرتدونها ، ونظام الانشاد والأذكار التى يؤدونها وأعدادها وسرعتها أو بطئها ، ونظام الذكر نفسه من جلوس ووقوف وتحرك الرأس يميناً وشمالاً على التعاقب(٣٥) الا أن الشاذلية العقادية - والشاذلية عموما - لا يحبذون الاشتراك فى المواكب ويذهب البعض الى منع المريدين صراحة .

وخلال البحث تم الاطلاع على بعض منشورات مشيخة الطرق الصوفية التى هدفها الحد من المواكب وما يسودها من الطبل والزمر غير المنظمين مما يحيد بالاحتفال عن هدفه الأساسى . اذ يتحول الموكب الى نمط من الضوضاء والتهريج والترويح مع اختفاء الهدف الدينى تماما .

وترى جماعات من الصوفية أن المواكب امتداد للسنة النبوية واحياء لها عندما دخل الرسول صلى الله عليه وسلم مكة فاتحا ، وقد تكاثر أهلها فدخلت الجماعات وهى تكبر وتذكر اسم الله تعالى . فالمواكب لفت لأنظار الناس وهى عبارة عن رمز يشير الى قوة الدين ورفع لوائه بين الناس وتذكيرهم بتاريخ الاسلام المجيد . وكان أبو الحسن الشاذلى يحرص على لفت انظار الناس الى الموسم الدينية الروحية ، فكان يسير فى المواكب وحوله أفراد من مختلف الطبقات من المجتمع رافعين الأعلام والرايات ، ضاربين الكاسات والدفوف ليس بهدف الشهرة وذيوع الصيت وانما بهدف احياء هذه المواسم فى نفوس الناس(٣٦) .

فالأصل فى الطبل والزمر - كما أظهر مجتمع الدراسة بمصر - كان ملائما كوسيلة لجذب الناس فى وقت سيدى أبى الحسن الشاذلى ، أما الآن وبعد التقدم العلمى والتقدم التكنولوجى فانهم يرون عدم الحاجة الى مثل هذه

الوسائل البدائية للتوعية والارشاد ، بل من الأفضل الابتعاد عن هذه الوسائل التى تسبب كثيراً من الاعتراضات على التصوف والمتصوفة وهذا ما تنادى به مشيخة الطرق الصوفية بمصر .

ويرى افراد الطريقة العقادية الشاذلية أن الاحتفال بالموالد بالمشاركة بالطبل والزمر ليس من التصوف وأولئك الذين يشاركون فيه ليسوا بصوفية بل دخلاء عليه لا ينتمون حقا للطرق بل يقتصر هدفهم على مجرد الاحتفال الظاهرى بهذا المولد الذى يضفى عليهم البهجة والسعادة والوقوف عند هذا الحد . أما المؤمنون بالتصوف والطريقة والوصول الى المقامات العليا للنفس والروح فيمثل هذا اليوم لديهم جزءاً من تنشئتهم فى الطريق الصوفى لأهمية التعرف على التجربة الصوفية الذاية مع نيل مدد هذا الولى او سره العظيم الذى لاشك فى دورة الكبير فى تحقيق الرابطة الروحية بين المريد وأولياء الله الصالحين . بل ان التجار يسارعون بتجارتهم وبضاعنهم لمكان المولد اعتقاداً منهم بأثر بركة هذا الولى فى رواج تجارتهم وانعكاس هذه البركة على كل ما هو محيط بمكان الولى .

وتتفق ما أظهرته الدراسة الميدانية فى المجتمع المصرى مع ماذكره فاروق مصطفى على أن هذه الممارسات من شعائر الجماعة التى تعتمد فى وجودها والاستمرار فى ممارستها على الاعتقاد فى اهمية الأولياء والشعائر المرتبطة بهم لدورهم الفعال ولتأثيرهم على الحياة اليومية للفرد والمجتمع ، فالجماعات الصوفية تعتقد فى ارتباطهم الشعائرى بالأولياء برباط القرابة الشعائرية Ritual Kinship حيث يعتبرونهم آباءهم واجدادهم الروحية(٣٧) .

الا أن آراء مجتمع الدراسة بمصر غلب الأثر الروحى الذى هو سر الرابطة الروحية بالولى وسبب اداء الشعيرة على مجرد القيام بممارستها فى حياتهم ليومية وغير ذلك . فالأساس فى العلاقة حب الولى وتعلق القلب به ودوام زيارته والتعرف على سيرته وتجربته مع ربه عز وجل عن الاهتمام بأداء الشعيرة سواء بالمشاركة الفعلية فى المولد أو غير ذلك (فالشعائر التى تصحب الاعتقاد فى الأولياء تتمثل فى زيارة أضرحتهم والآداب الخاصة بهذه الزيارات ، وهى الاستعداد الروحى الذى هو الايمان والاعتقاد فى قدرة الولى وفى كونه ملهم وبصيرته تخترق الحجب والاستعداد المادى بالاغتسال والوضوء .

وتشمل الزيارة تحية الولى عند دخول مكان الضريح الذى يفضل فيه الدعاء

لاعتقاد الزائر فى استجابة ا لله لدعائه فى هذا المكان المقدس وهذه الزيارة تعتبر بمثابة الحج الأصغر .

ورأوا ان لسبب وراء زيارة أولياء ا لله الصالحين والتبرك بهم يرجع الى ان اولياء ا لله الصالحين هم صفوة عباد ا لله ، تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الايمان وحفظوا عهد ا لله فحفظ عهدهم وتولى هدايتهم ونصرهم وتولوا القيام بحق عبوديته ولدعوة اليه . فكأن الأمر اكراماً لتفوق الصفوة ، والتماساً لبركتهم التى تساعد على أن بصبح الفرد نفسه من الصفوة .

وروى ابو داود عن النبى صلى ا لله عليه وسلم فقال رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم " ان لله أناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة لمكانتهم من ا لله عز وجل قالوا يا رسول ا لله من هم قال : هم قوم تحبوا بروح ا لله على غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها ، فوا لله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس "[٣٨] .

وتوضح الآية الكريمة مواصفات أولياء ا لله بقوله تعالى ﴿ألا ان أولياء ا لله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى فى الحياة الدنيا وفى الآخرة لا تبديل لكلمات ا لله ذلك هو الفوز العظيم﴾[٣٩] . فالولى هو من آمن با لله ورسوله واتقى وعمل صالحاً واهتدى بنور الحق واستقام وداوم على الذكر وكل هذا يمثل وصفا للصوفى الحق ولكل صالح تقى من عباد ا لله - وقسم ابن عطاء ا لله السكندرى الولاية الى ولايتين ولى يتولى ا لله وولى يتولاه ا لله - وأطلق أبو الحسن على هذين النوعين الولاية الصغرى وهى ولاية المحبين وطريق السالكين والولاية الكبرى وهى ولاية المحبوبين (المجذوبين)[٤٠] .

فمن وسائل تنشئة المريدين التقرب من اولياء ا لله والتبرك بهم والتأسى بتجاربهم الذاتية كأساس فى الطريق الصوفى مع التعرف على بعض الكرامات التى تحدث لهم فى الطريق والتى هى بمثابة ثمار طاعتهم وجهادهم . والطريق الصوفى كماسبق وذكر يقوم اساساً على التاثير الروحى أو بتعبير ادق " البركة " وهو لا يتأتى الا بواسطة شيخ ومن هنا كانت أهمية السلسلة المنبعثة من شيخ لآخر . واصل السلسلة أنها من الرسول صلى ا لله عليه وسلم الى الصحابة الى التابعين وتابعى التابعين الى الشيخ الحالى فى الحياة . ومن هذا المنطلق تهتم الطرق ببركة الأولياء المؤسسين لها .

وحقيقة الاعتقاد فى الأولياء - كما تبين لنا - ليس هو لاعتقاد فى ذت

الولى بل الاعتقاد فى البركة التى تمثل الشيء المعنوى الذى وضعه ا لله عز وجل فى الولى والتى هى مرتبطة بروحه وليست بجسده .

ونتفق مع فاروق مصطفى فى أنهم يلجؤن الى الاستعانة بالولى لتحقيق دعائهم حضور المولد فى المرات القادمة ، كما ان هناك اعتقادا سائدا بأن الولى هو الذى يدعو " أحباءه ومريديه " للحضور فى هذه المناسبة التى يعمها الخير والبركة ، وقد تتم هذه الدعوة عن طريق رؤيا يراها البعض أو تكليف من الولى بالحضور أو موافقة الشيخ فى الطريق لحضور مولد ولى معين دون سواه ، كما يعتقد البعض أن وجود فائض مادى لديه يوفى بتكاليف الانتقال والاقامة أيام المولد يعتبر دعوة من الولى وأن بركته هى التى يسرت لأتباعه تحقيق رغبتهم فى زيارته .

وتتمثل آداب الزيارة كما ذكرها مريدو الطريقة العقادية الشاذلية فى تحية الولى بقول " السلام عليكم دار قوم مؤمنين أنتم السابقون ونحن اللاحقون اللهم اجمعنا واياهم فى دار النعيم والدعاء للولى وقراءة الفاتحة للزائر ولأقاربه واخوانه وهكذا " . ثم صلاة ركعتين تحية المسجد ثم قراءة سورة " يس " تبعاً للوقت المتاح للزائر ثم الانصراف . وكما ذكر مشايخ الطريقة العقادية الشاذلية أنه يجب الاعتقاد عند تحية الولى أنه يرد السلام بالفعل فالروح حية دائما لا تموت . أما تفضيل الدعاء فى هذا المكان فترجع لكونه بيت من بيوت ا لله ذا قدسية خاصة بسر الولى هى التى وراء التبرك به .

كما ذكر فاروق أحمد مصطفى عند تحليله لزيارة الأضرحة وبعض الأماكن المقدسة والقيام بالشعائر الخاصة بها أ ن التقديس أو البركة من الأفكار الهامة التى يعلقها الانسان ببعض الأشخاص والأمكنة والأفعال والتصرفات والأشياء المادية مثل الأولياء من الأشخاص المقدسين ، والمساجد وأماكن الحج ، ومقامات الأولياء ، ومقصوراتهم كلها أماكن مقدسة ، وهذا يدل على الاعتقاد فى وجود مجال او منطقة مقدسة يلجا اليها الانسان لحل مشاكله وقضاء الحاجات الضرورية، ورفع الكوارث والمحن التى قد يصاب بها . كما أنه وجد تسليما مطلقا بأهمية الأولياء وبركاتهم وقدراتهم الخفية على القيام بأعمال كثيرة ، وتحقيق كثير من الرغبات المكبوتة ، وتوفير الحماية للذين يلجئون اليهم فى أوقات الشدة(٤١) . وكل هذا قد اتضح فى الشاذلية العقادية وكذلك فى المغرب

وتظهر فى زيارة الولى كثير من الرموز الشعائرية مثل القرب من مقصورة الولى والامساك بها وتقبيلها وهذه الرموز تعبر عن مدى حبهم للولى ، وان كانت هذه الأفعال تقابل من جانب قلة من المشتركين فى الموالد بشيء من الاستنكار الا أن الغالبية يرون ان المقصورة ترمز الى من دفن فيها ، والقبلة ترمز الى فرط المحبة التى يكنها الأتباع والمريدين لوليهم(٤٢) . وليس من اتفاق فى هذا الباب حتى فى الطريقة الواحدة فالاختلاف موجود بين افراد الشاذلية العقادية أنفسهم .

ورأى كثير من مريدى ومشايخ مجتمعى الدراسة أن الأفضل " ترك الاعتراض " فيما يفعله الزائرون عند زيارة الولى خاصة اذا كان فعل الزائر خاص به وبماله دون التأثير على غيره من الموجودين .

وعرف المجتمع المغربى قديما نمطين من الاحتفالات يشارك فيها اعضاء الزوايا والطرق مشاركة ايجابية ، ويتمثل النمط الأول فى احتفال الزوايا بالولى المؤسس لها وهذا احتفال موسمى يختلف موعده من زاوية لاخرى . والنمط الثانى يتمثل فى الاحتفال الجماعى على مستوى الزوايا باختلافها - بولى المدينة ككل والمألوف أن له موعدا (وهو بداية شهر أكتوبر فى هذه الحالة الخاصة) ويشارك فيه الأعضاء بموكب دينى حاملين الاعلام وأنواع مختلفة من الشارات . وكل زاوية تشارك فى هذا الاحتفال بتقديم ما تستطيع تقديمه من أطعمة أو مشروبات أو غيرها . فعلى سبيل المثال يقدم تجار الحرير والنساجون عينات من أعمالهم اليدوية بهدف تزيين الضريح أو المقام .

نوجه النظر الى أن الموالد لا يقتصر روادها على اعضاء الجماعات الصوفية شترك عديد من أفراد المجتمع فى هذه الموالد وبعضهم لا يرجع الدافع الأساسى والمبرر الحقيقى لحضورهم المشاركة الجادة فى النشاط الدينى الذى تفرضه المناسبة بل جاءوا لممارسة بعض اللأعمال التجارية والاقتصادية والترويحية ، وبعضهم يقوم بأفعال خارجة عن حدود الدين الحنيف مما كان محل اعتراض كثير من رجال الدين والأزهر الشريف والغيورين على التصوف وأهل الطرق الصوفية من المشايخ والمريدين .

والجدير بالملاحظة عند دراسة التصوف فى المجتمع المغربى ان شمل الانشاد كافة احتفالاتهم من ميلاد وعقيقة وختان ودرب صدق وزواج ووفاة وغيرها من الاحتفالات الأخرى مما أضفى على الاحتفالات الدينيوية طابع الاحتفال الدينى .

وأصبح " المسمعين " أو المنشدين لهم دور جوهرى فـى هـذه الاحتفـالات كما أدى لوجود مهنة تعرف بالمسمعين يتقاضون عليها أجر كعمل اساسى لهم . وبذلك فالانشاد أكثر انتشاراً وتفضيلاً من قبل المجتمع المغربى فى كافة الاحتفالات ومن ثم غلب على الاحتفالات الدنيوية بالمجتمع المغربى نمط الاحتفال الدينى وان كـان فـى ظاهر لاحتفال فقط دون باطنه .

ثانيا : الاثار الاجتماعية

التصـوف فـى حقيقتة مجموعـة مـن المبـادئ المتكاملـةالتى تحكـم تصرفـات اصحابـة فـى مختلـف اوجـة حيـاتهم الروحيـة والدينيـة والاقتصاديـة والاجتماعيةوالسياسية -وتطبعهـم بطـابع خلقـى خـاص .وقـد اهتـم التصـوف اهتماماكبيرا بالتربية الروحية والتربية الاخلاقية لارتباطهما ببعض ارتباطا وثيقا ، فلا حياة روحية دون حياة اخلاقية .

ومن الحقائق التى لامفر من مواجهتها ان الانحلال الاخلاقى يرجع اساسا الى نقص التربية الروحية . واول اهتمامات التصوف بناء الخلـق الاجتمـاعى حيث انة يطبع الفرد بالسلوك الكريم . ويعمل على احياء الضمير والشـعور بالمسئولية ، ومحاسبة النفس ومراقبة الله سبحانة وتعالى علـى الـدوام ، فهـو من هذا المنطلق صاحب المثالية الخلقية وحامل لوائها .

لما كانت هذه من واجبات التصوف الاساسية فقد ادى ذلك الى قيام الطرق من اجل تنشئة المريدين وتربيتهم دينيا ورروحيـا واجتماعيـا عـن طريـق تهذيـب سلوكهم وتنقية نفوسهم باكسابهم انماطا سلوكية وقيما دينية تتفق مع الاداب والاخلاق الاسلامية . ولذا نقول انـة يرمـى الى احيـاء مثاليـات واخـلاق وقيـم المجتمع . وهذه القيم والاخلاق هـى الربـاط بـين النـاس جميعـا ، تنمـى وتقـوى بينهم العلاقات السليمة ، وتحقق عوامل الاخاء والصفاء والمودة المتبادلة .

والواقـع أن حاجـة الانسـان اليـوم للحيـاة الروحيـة - التصـوف-تفـوق فىاهميتها الحاجـات الجسـمانية لان الـروح اذاحرمـت مـن احتياجتهـا تصـاب وتمرض مثلها مثل الجسم تماما ، والامراض الروحية تسرى فى النفوس ولايشـعر بها الا نسان الا بعد فترة طويلة او قد لايتعرف عليها مطلقا ، كما انـة يصعـب تبين السبب الحقيقى المسبب للمرض .

وقد بين الله عز وجل أن من اهمل الحياة الروحية او أعرض عنها يعيش حياة شقية فقال جل شأنة : ﴿ ومن أعرض عن ذكرى فان لة معيشة ضنكا ﴾[٤٣] فالحياة الروحية من ناحية وقاية من امراض قسمها البعض الى قسمين : الاول يشمل الامراض النفسية المتمثلة فى الشعور بالضيق القلق والكآبة والانهيار امام المشكلات التى قد تؤدى بمن يصاب بها الى الانتحار .

والثانى ويشمل الامراض الجسمية التى تقسم ايضا الى نوعين : النوع الاول الامراض التى تصيب الجسم نتيجة تأثير الحالات النفسية المرضية السابقة .

والنوع الثانى الامراض الجسمية نتيجة الرذائل الاخلاقية والجرائم التى يرتكبها الذين انعدمت عندهم القيم والسلوكيات الروحية بدءا من فوضى الحياة الجنسية وماينتج عنها من امراض خطرة كمرض الزهرى والايدز اللذين بلغ خطرهما فى الولايات المتحدة أشده ، وادمان المخدرات والمسكرات ولاتخفى اضرار ذلك على المتعاطين وما يعرضون انفسهم له من امراض فتاكة . ويضاف الى ذلك ان هذه الرذائل لايقتصر ضررها على الفرد وحده وانما تشمل اسرته وجيرانه ومجتمعه كله . ومن ثم فالحياة الروحية خير وقاية للافراد من كل ضرر وشر لارتباطهم با لله واعتمادهم علية وقربهم منه .

وفى ضوء ماتقدم ذكره يبين الاثر النفسى للتصوف فى حل كثير من المشاكل التى لا حل لها دنيويا والتى أوجدتها مسيرة الحياة المادية وطبيعة هذا العصر . اذ أن الانتماء للطريقة الصوفية وممارسة الحياة الصوفية يحقق للمريد السكينة الروحية والراحة النفسية والطمأنينة والرضا ، وتجنبة الشعور بالقلق والضيق والخوف وغيرها من امثال هذه المشاعر .

ويتحقق ذلك برجوع المريد بصفة دائمة الى الله فى كافة احوالة ، ومعاونة الطريقة له فى اشباع رغباتة وقضاء حاجاتة ورعاية شئونة وحل مشاكلة وحثه على المشاركة فى الحياة العامة والتكيف مع المجتمع الذى يعيش فيه أو أى مجتمع آخر ينتقل اليه . وبذلك فالطريق بمثابة المعين للمريد فى كافة اوجه حياتة العلمية والاسرية والاجتماعية .

ووجود الفرد فى جماعة تربطه بهم صلات وروابط شعائرية قوية لها صفة الدوام والاستمرار - حتى أن مريدى الطريقة العقادية الشاذلية يرون أنها مستمرة " دنيا وآخرة " - وتسودهم مشاعر المحبة والايثار ، وتجمعهم مبادئ

وقواعد وآداب خاصة بهم ، تقوى لديهم الشعور بالتعاون والمساواة والتماسك والتضامن والتكافل الاجتماعى وغيرها من القيم التى طمست عليها الحياة المادية . وبذلك جاءت اجابات مجتمع الدراسة متفقة مع ماذكره أبو الوفا التفتازانى عن التصوف بأنه محاولة من الانسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينة على مواجهة الحياة المادية(٤٤) .

وقد قرر بعض الاطباء وأيدهم علماء النفس أن للتصوف دورا فعالا فى شفاء الانسان من بعض الامراض الجسمية ، فكما ان للحياة النفسية السيئة اثرا على تاخر الشفاء أو تفاقم المرض ومضاعفاتة فان للحياة النفسية الراضية المطمئنة أثرا فعالا على سرعة الشفاء . فتحقيق سعادة الانسان لا تكتمل الا بسد الحاجات الاساسية له ومن أهمها اشباع الحياة الروحية وهى احدى الحاجات الضرورية التى لايمكن أن يحيا الانسان حياة سوية بدونها . ومما يؤكد العلاقة الوثيقة بين التربية الروحية والاخلاقية والنفسية وبين الصحة النفسية والصحة البدنية حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " من ساء خلقه عذب نفسه ومن كثر همه سقم بدنه " . الا أن هذه العلاقة لم تكن موضع اهتمام علماء الصحة والاطباء والمريدين وعلماء الاجتماع الا بقدر يسير جدا .

ودور التصوف فى هذا المجال سبق وتحدثنا عنه عند معالجتنا للاثر النفسى والجسدى والروحى للذكر (الحضرة) وأتضح بالدراسة الميدانية انه كان سببا للشفاء من أمراض جسدية مثل الصداع والقرحة والشلل النصفى فى مجتمعى الدراسة .

وتكمن أهمية الناحية الروحيه فى التصوف فى انعكاسها على أوجه الحياة المختلفة : فاذا تأثرت الروح أثرت بدورها على الجوانب النفسية والجسمية والاخلاقية للفرد ، وأمتدت لتشمل كافة الجوانب الاجتماعية محققة التقدم الاخلاقى الذى يؤثر بدوره على السلوك والقيم السلوكية . وهذه كلها من المقومات الاساسية للتقدم الاجتماعى والحضارى ومن ثم فدور التصوف روحيا من اسمى أدوار التصوف لصالح الفرد والاسرة وانعكاسه على المجتمع .

وفيما يتعلق باثر الطريقة الصوفية من حيث التخلى عن الصفات المذمومة والتحلى بالصفات المحمودة فقد وضح فى جلاء اختلاف اجابات المبحوثين وتباينها اكثر من تشابهها وتقاربها ، وهذا أمر طبيعى لذاتية التجربة الصوفية - كما سبق وأوضحنا - ولاختلاف الحلات المدروسة من حيث المقامات والاحوال* الا أن هذا

لا ينفي وجود بعض الصفات المتشابهة الناتجة عن وحدة الطابع لدى الصوفية عامة ولدى أفراد هذة الجماعة بصفة خاصة .

وتحليلا لآراء مجتمع الدراسة مع الاعتماد على الملاحظة في كثير من المواقف ، أتضح أن أول الصفات التى يسعون للتخلى عنها الكبر والكذب والعصبية والفتوة (الجبروت) والغضب وحب الشهرة والصيت . وفيما يتعلق بالصفات التى يسعون للتحلى بها فانها تتمثل فى الحب فى ا لله أولا واساسا ثم الخدمة والذل والانكسار ، وتقوى ا لله فى السر والعلانية والكرم والرضاء والتسليم واخلاص النية لله وبالنظر الى هذه الصفات نجد أنها عموما من اسس حسن الخلق . وروى صاحب طبقات الصوفية بسنده عن الحارث بن اسد المحاسبى بسنده أن رسول ا لله صلى ا لله علية وسلم قال " اثقل مايوضع فى الميزان حسن الخلق لذلك جعله الحارث المحاسبى هدفا له فى الحياة يسعى لتحقيقة[٤٥] مستندا فى ذلك لقول الرسول صلى ا لله عليه وسلم " انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " ومكارم الاخلاق لاتتم الا باكتمال تهذيب ظاهر العبد وباطنه فقد أمرنا ا لله تعالى بأعمال ظاهرة وأخرى باطنة ونهانا عن أمور باطنة وأخرى ظاهرة فقال سبحانة وتعالى (وذروا ظاهر الاثم وباطنه)[٤٦] .

وصنف أحمد الدردير هذه الأمور والأعمال الظاهرة والباطنة فجعل الباطنة نوعان ، الأول مأأمرنا بها ا لله عز وجل من الأيمان با لله ورسوله والرضا بالقضاء والقدر والتسليم لله تعالى والصبر على البلاء وحب ا لله ورسوله وأوليائه والأعتماد على ا لله فى جميع الأمور وحسن الخلق والخوف والرجاء والاخلاص لله تعالى وكف النفس عن اتباع الهوى والشهوات ومحاسبتها . والنوع الثانى ما نهانا عنه ا لله تعالى ويشمل الكبر والعجب والرياء وحب الرياسة والتفاخر والجاه والحقد والحسد والبخل . أما الامور الظاهرية التى امرنا بها ا لله عز وجل شهادة أن لا اله ألاا لله وأن محمدا عبده ورسوله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن أستطاع الية سبيلا ، وبقية الأحكام المذكورة فى الفقه . وفيما يتعلق بالأمور الظاهرية التى نهانا عنها فانها كثيرة منها الزنا وشرب الخمر والقتل والنميمة والغيبة وأكل اموال الناس بالباطل[٤٧] .

وبالاستناد الى تصنيف أحمد الدردير للأمور الظاهرية والباطنية وبمقارنتها بأراء مجتمعى الدراسة يتضح أن مريدى الطريقة العقادية الشاذلية بمصر أكثر أهتماما وتركيزا على التخلى عن الأمور الباطنية المنهى عنها والتحلى بالأمور

الباطنية المأمور بهـا . أمـا عـن متصوفـة المجتمـع المغربـى وخاصـة أبنـاء الطريقـة الكتانيـة فـأظهرت الدراسـة اهتمـامهم بـالتحلى بـالأمور الظاهريـة المـأمور بهـا والتخلى عن الأمور الظاهرية المنهى عنها .

ومن هنا يمكن القول بوضوح أن أثر الطريقة الصوفية علـى مريـدى العقادية الشاذلية أمتد لتغيير الأمور الباطنية ومن ثـم انعكسـت علـى أفكـارهم وآرائهـم وقيمهم ونظرتهم لذاتهم ولكل من حولهم . أما مريدى الطريقة الكتانية بالمجتمع المغربى فلا يتعدى التغيير حدود التحلى بالأمور الظاهرية المستحبة والتخلى عـن مثيلها المكروه ومن هنا جاء التغيير طفيفـا غـير منعكس بصـوره واضحـة علـى أفكارهم وآرائهم وقيمتهم ونظرتهم لذاتهم ولمن حولهم على خلاف الحـال فـى المجتمع المصرى وذلك عدا قلة انعكس تصوفهـم علـى أفكـارهم وقيمهـم مؤثـرا على سلوكهم بالانعزال والانقطاع للعبادة .

وبتأمل الصفات التى يحاول مجتمعا الدراسة التخلى عنهـا نـرى أن التصـوف ليس مجرد رداء خارجى يرتدية العابد أو مجرد مظهر سلوكى يمكن ملاحظتـه أو مجموعة مصطلحات وعبارات تجرى على ألسنتهم وانما التصوف مجاهدة النفـس للتخلى عن الصفات المذمومة والتحلى بالمحمودة التـى أمرنـا بهـا الله عـز وجـل سواء فى العقيدة أو الأخلاق ، لذلك فالتصوف يدعو الى ايجاد انسان جديد فى أخلاقة ومثلة ومعاملاتة واجتماعياتة (٤٨) فالتصوف يهدف الى صعـود الانسـان بروحه واتصاله بالله سبحانه وتعـالى ، وذلـك لايتـم الا بتسـامى الانسـان عـن الرذائل وتخلية عنها ثم تكاملة بالفضائل . فالانسان كلما ارتفع فى المكانة كلما سعى للتواضع وكذلك العكس كلما كان فى أدنى مراحل النفـس كلمـا تطلـع للتكبر - فهدف الطريق تغيير المريد شخصيا ونفسـيا وأخلاقيـا وسـلوكيا . ولا شك أن التقدم الاخلاقى أكبر وسيلة للتقدم الاجتماعى والحضارى ، حيـث أن من أهـم عوائق هذا التقدم أزدياد الجرائـم وتفشـى دوافـع الشـر والرزيلـة بـين الناس ، ومن ثم فالانحلال الأخلاقى من أكبر عوامل اعاقة نمو الحياة الأجتماعيـة وتقدمهـا . وعلـى العكـس مـن ذلـك اذا تحـول النـاس الى أخيـار بدافـع الحيـاة الروحية وأحب كل واحد لغيره مايحب لنفسة ، وتسـابق مـن أجـل فعـل الخـير لتمكن الناس من القضاء على الشرور والرذائل وأقتربوا مـن رضـوان الله حيـث أن أقربهم الية أسبقهم فى ذلك كما ذكر فى الحديث عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم " خير النـاس أنفعهـم للنـاس " اذا ، فـالتصوف ليـس مجـرد انقطـاع للعبادة وترك المجتمع والانعزال عنه بل هو فى الحقيقة عامل محرك بذاتـه ودافـع قوي الى عمل الخيرات بمختلف أشكالها لأن التقرب الى ا لله يتـم بعبادتـه وحبـه وخدمتة عباده .

والدراسة الميدانية أظهرت هـذة الحقيقـة مـن حيـث كـون المتصـوف انسـانا يعيش حياة عادية ياكل ويشرب ويعمل ويتزوج ويعبـد ا لله ويتعـامل مـع أفـراد مجتمعه الصغير والكبير بقواعد وآداب وقيم خاصة به مما جعله يختلف عـن غـيره فى أمر هام وهو نظرتة الخاصـة لربـه ولذاتـه ولمجتمعـه ولكـل مـن حولـه وهـذه النظرة فى حقيقتها منبع حاله وعلاقته با لله القائمة اساسا على الحب .

أثر التصوف على العمل

أكدت الشاذلية العقادية أن للطريقة الصوفية أثرا على نظرتهم للعمل والغايـة منه ، متأسين بأبى الحسن الشاذلى الذى نادى بالعلم والعمل الذى اساسة قصـد وجـه ا لله ، وتـرك العلـم والعمـل الـذى تسـتلذ بـه النفـس وطبيعتهـا فتنحـرف بالسالك الى الغـَرور أو أتبـاع شـهوة النفـس . بذلـك نظـرت الشـاذلية للعمـل كوسيلة وليس كغاية فى حد ذاته .

أما ما يتعلق بالمال والجاه أو المنصب والمكانة فكـل هـذا لاعلاقـة لـه بـالعمل استنادا الى بعض آيات القرآن الكريم : ﴿ وما مـن دابـة علـى الأرض الا علـى ا لله رزقها ﴾[٤٩] و ﴿ أليس ا لله بكاف عبدة ﴾[٥٠] وكان هـذا وراء شـعورهم بالثقة فى ا لله والاعتمـاد عليـه فـى الـرزق دون ربـط الـرزق بـالعمل : فـالعمل اساسه وجه ا لله أما الرزق فليس اساسة العمل ، وانمـا هـو مـن عنـد ا لله ، وان كان مع ذلك واجبا لأن ا لله أمـر بالسـعى والعمـل " وقـل أعملـوا فسـيرى ا لله عملكم ورسوله والمؤمنون[٥١] .

فالعمل واجب ا لله تعالى ولكن الرازق هو ا لله ، والعمل سبب ظاهرى لايترتب علية الرزق وهو مجال الأعمال الصالحات وأختبار سلوكى للايمـان يرتفـع النـاجح فى اجتيازه الى أعلى الدرجات كما قال رسول ا لله صلى ا لله عليه وسـلم " التـاجر الصدوق الأمين يحشر مع النبيين والشهداء والصالحين "[٥٢] وفى شأن هـذا الحديـث الشريف قال ابو العباس المرسى السكندرى " بأى طريق يحشـر مـع النبيـين ، وبـى

طريق يحشر مع الصديقين ، وبأى طريق يحشر مع الشهداء ، وبأى طريق يحشر مع الصالحين . يحشر مع النبيين بأداء الأمانة وبذل النصيحة ، ويحشر مع الصديقين لأن الصديق شأنه الصفاء فى الظاهر والباطن ، والتاجر الصدوق كذلك قد أستوى ظاهرة وباطنة ، ويحشر مع الشهداء لأن الشهيد شأنه الجهاد والتاجر الصدوق يجاهد نفسه وشيطانه وهواه فيحشر مع الشهداء بهذا الوصف ويحشر مع الصالحين لأن الصالح شأنه أخذ الحلال وترك الحرام " .

وهذا الحديث يوضح فى جلاء مكانة العمل الخالص لوجه ا لله .

فالعمل يؤدى كسبب ووسيلة للرزق ، ويتوجب أتقانه لقول الرسول صلى ا لله عليه وسلم " ان ا لله كتب الأحسان على كل شئ ... "(٥٣) وقوله : ان ا لله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه (٥٤) وليس الغرض من الاجادة والكفاءة زيادة المال المتحصل ، وان كان يرحب به . وهذا مفهوم يقرب من التوكل بمعناه الصحيح حيث يؤدى المرء ما عليه من واجب ، ولاينسب لفعله تحقيق النتائج وأنما العوائد من ا لله الرازق المعطى .

وأنعكس شعور المريدين بالثقه بـا لله والتوكل عليه فى عدم الالتفات الى الظلم الذى يوجه اليهم من قبل الرؤساء أو الزملاء فى العمل . بل محاولة الارتفاع والعلو هذا الظلم كنوع من التسليم لارادة ا لله . واعتقادا فى أن هذه الأمور ضمن الأختبار الدنيوى حيث يقول الحق تعالى ﴿ وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون ﴾(٥٥) واضعين أمام أعينهم آيات القرآن الكريم ﴿ ان ا لله يدافع عن الذين آمنوا ﴾(٥٦) .

بينما نجد الأمر مختلفا تماما فى حالة وقوع الظلم على أحد الزملاء فى العمل وبصفه خاصة ان كان أحد الأخوان فى الطريق اذ نجد اتجاها ايجابيا ازاء الظلم الموجه لأحد الاخوان بتفضيل التدخل لايقاف الظلم والحد منه مهما يترتب على هذا الأمر من ردود فعل قد تسبب مشاكل لهؤلاء الذين يدافعون عن المظلوم . ومع ذلك هناك أقلية ممن تناولهم البحث رأوا أن الأفضل ترك الأمر لله دون تدخل مع التسليم لمراده .

وهذا الاتجاهان يمثلان احوال لمريدين المختلفة فى التعامل مع الظلم بصرف النظر عن عدم قبولهم له على العموم . ويمثل الاتجاه الاول منتهى الايجابية فى دفع الظلم مع وجود شعور قوى بالرغبة فى التغلب عليه . والاتجاه الثانى يمثل التسليم ولتوكل

على ا لله لتحقيق مراده مع تفضيل هذا الاتجاه لدى المظلومين انفسهم بصفة خاصة استناداً لقول ا لله تعالى ﴿ ان ا لله يدافع عن الذين آمنوا ﴾ .

ولاظهار اختلاف الصوفى من حيث المفاهيم ونظرته للحياة عن غير الصوفى نذكر بعض أقوالهم السائدة التى تعكس مقاهيمهم الخاصة مثل قولهم " الفقر لله هو الغنى الكامل " : أى كلما شعر المريد بحاجته لله وفقره له كلما اتصف بالغنى ومن ثم فالمفهوم هنا بعيد تماما عن ارتباط الفقر والغنى بالمال . وان كانت كتب الصوفية تعرض قضية الفقر الى ا لله بتوسع وعمق الا أن مجتمع الدراسة لم يظهر به ادراك للأبعاد التى انطوت عليها هذه المعانى فى كتب القوم .

كذلك مفهوم التصوف للحرية من حيث كونها تمام العبودية وعبر عن ذلك بوضوح أحمد صبحى بقوله ان الحرية فى التصوف تمثل طرفى المتناقضات حيث ارادة قوية تسعى للتحرر من كل رق وتقطع صلتها بكل شىء من جانب ثم تلقى بنفسها فى العبودية لله مسلمة بالجبر المطلق من جانب آخر[٥٧] . وهذا المفهوم واضح عند مجتمع الدراسة حتى اعتبروها أحياناً الهدف النهائى لكل ما يفعلون .

كذلك اتضح من الدراسة الميدانية لمريدى الطريقة العقادية الشاذلية امتلاكهم للعناصر المادية المتمثلة فى االغسالة الكهربائية والمكنسة الكهربائية والتليفزيون الملون والفيديو والسيارة على الرغم من البيئة الشعبية التى يعيشون فيها والمستوى التعليمى المتوسط الذى غلب عليهم . الا أن هذا ان دل على شىء فانما يدل على اختلاف مفهوم التصوف عن مفهوم الزهد لذى جمع بينهما كثير من متصوفة ومحبى التصوف فى المجتمع المغربى .

ويؤكد ذلك أن المتصوف فى المجتمع المصرى - كما سبق وذكرنا - ناس يعيش حياة عادية الا أنه كما ذكر ماكس فيبر ذا مفاهيم وقيم وأخلاق وأفكار مختلفة ذات تاثير قوى على سلوك[٥٨] .

أثر التصوف على الأسرة

طبيعى ان يكون للزواج والأسرة أهمية خاصة عند الصوفية لأن الزوجة المتفاهمة روحيا تسهل مهمة الشيخ مع المريد ولا تكون عقبة تمثل ضغوط الدنيا ومطالبها .

وقد كان نمط الزواج السائد داخل الجماعة لصوفية - وهو المعروف والشائع فى فترة الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن - تفضيل ما يعرف

" بالزواج الداخلى " وهو الذى يتم فيه زواج أحد المريدين من احدى بنات أو احدى قريبات اخوانه فى الطريق .

الا أن أواخر السبعينات والثمانينات تفصح عن اتجاه عام بانخفاض نسبة حدوث هذ النمط من الزواج بين أهل الطريق الصوفى . وابداله بالنمط الثانى المعروف " بالزواج الخارجى " . وهذه الظاهرة تمثل الاتجاه الشائع فى المجتمع بصفة عامة .

والذى يلاحظ هنا أن التغير الذى أصاب المجتمع ذاته بفقدان السيطرة الأبوية تدريجيا فى المجتمع المصرى ، ونتيجة لأثر النموذج الغربى على الشباب من حيث عدم الاعتداد بنصيحة الكبار ، والاستقلالية فى القرارات ، والاتجاه الى اختيار الزوجات من بين زميلات الدراسة أو العمل ، والمبالغة فى ذلك الى حد السخرية من وجهات النظر الأبوى قد تغلغل أيضا فى المجال الصوفى .

ولعل أولى انعكاساته صعوبة قبول مبدأ التسليم للشيخ من قبل الكثير من الشباب أو غيرهم ، وبالذات المتعلمين منهم عموما ، الذين يميلون الى اعتبار أنفسهم حجة فى كل الأمور المتعلقة بذواتهم او ما قد يعرض لهم من أحداث كما أن انعكاسه الثانى هو عدم قبول تدخل الغير ولو كان الأب أو الشيخ فى اختيار الزوجة ، الأمر الذى قوى لديهم عبر وسائل الاعلام المرئية والمسموعة عن العلاقات الموصلة للزواج قد تعرضها وسائل الاعلام بالمفهوم التجارى المسيطر على الفن المعاصر .

ومع ذلك اظهرت الدراسة الميدانية تفضيل " الزواج الداخلى " اعتقادا منهم ان ذلك يجعل الزوجات أكثر تفهما لأزواجهم وأكثر تقديرا لاحوالهم التى تنتج عن ارتباطهم بالطريق والشيخ وعلاقتهم بالاخوان . وهذا من حيث المبدأ النظرى ، وقد لا تتفق وقائع حياتهم وسلوكهم معه . والقلة يرون فى النمط الثانى فائدة تكمن فى امكانية زيادة عدد الطريقة بجذب أعضاء جدد من خلال علاقات المصاهرة . وهى حجة لها ظاهر تبريرى ، وتحمل فى باطنها رفض التدخل فيما يسمونه الخصوصية . والتضارب فى اتجاهاتهم يظهر أيضا اذا لاحظنا أن كثيراً منهم لايخفون وجود مشاكل زوجية قابلتهم فى حياتهم يرجعون سببها الأول - فى رأيهم - الى اتباع نمط الزواج الخارجى ، والسبب الثانى يكمن فى عدم أخذ رأى الشيخ فى الزواج سواء بالاستشارة أو لتبرك به . غير أنه مع ذلك ، من الامور المفضلة لدى المريدين

اللجوء الى الشيخ فى حل لخلافات الزوجية لاعتقادهم أنـه افضـل مـن يتدخـل فـى حل المشاكل بين الزوج وزوجته ، الأمـر الـذى يتطلـب فـى بعض الأحيـان مثـول الزوجة أمام الشيخ والتحدث معهم على انفراد . وفـى أحـين أخـرى التحـدث مـع الطرقين معا بغية ازالة اسباب الخلاف . وقد يتخذ قرارا - يرونه شبه ملزم - بازالـة أو نسيان ما سبب الخلاف . فعلى حين أنهم ليسـوا جميعا فـى اتجاههم لاستشـارة الشيخ قبل الزواج أو القصد الى الـزواج الداخلى الا أنهـم جميعا يلجئـون اليـه فـى المشاكل الزوجية ويأخذون بتوجيهه بعد الزواج .

وفيما يتعلـق برأى المتصوفـة فـى اثـر سـلوكهم فـى الطريـق الصوفـى علـى معاملتهم لزوجاتهم ، وما يطرأ من تغـيرات ، فقـد اجمعـوا علـى حـدوث تغـيير فعلى وان دخولهم الطريق الصوفى قد انعكس ايجابيا على معاملتهم لزوجاتهم . الا أنـه بمقارنـة أقـوال الأزواج مـن , بينهـم ،يبـدو لنـا ان الازواج تحدثـوا فـى اجاباتهم عن السلوك المثالى ، أى مـا يجـب أن يكـون وقـد تصـوروا انـه كـائن بالفعل ، و لم يتحدثوا عن الواقع . ويضاف الى هذا أنهم يؤكـدون دورهـم مـع الزوجة فى تعريفهاا بالطريق ومحاولـة ايصالهـا بـه : فذكـر البعـض أنهـم أعطـوا عهوداً لزوجاتهم بعد أخذ اذن الشيخ وكذلك أعطوهن " الـورد " وأشـاروا الى محاولتهم تعليم الزوجات آداب السلوك الصوفى عن طريق الاقتداء بـالزوج فـى المعاملات اليومية . الا ن التحدث مع الزوجات ولتردد عليهن بالزيارة والمعايشة أظهر أنهن لم يأخذن العهد و لم بسحبن الورد بانتظم . بـل اتضـح مـن البحـث عـدم حـرص الازواج علـى حـث زوجـاتهم علـى اداء الـورد ، وانهـم دائمـا يلتمسون لهن العذر بأن مسئوليتهن للأساسية - وهى رعاية شئون المنزل وتربيـة الابناء - لا تسمح بالوقت الكافى لغـير ذلـك . والظـاهر هنـا أنـه عنـد التنفيـذ العملى يفضلون الحصول على خدمات الزوجـات المنزليـة علـى التضحيـة بهـذه الخدمات مقابل التزام الزوجات بالاوراد والطريقة .

وأجمع المتصوفة - ممن تناولهم البحث - أن المطلـوب مـن المـرأة هـو دورهـا الاساسى فى رعاية البيت وتربيـة الابنـاء بالاضافـة الى أداء العبـادات كـالصلاة والصيام أما ما عدا ذلك من أوراد وأحزاب وأذكار فهى ليست مطالبة بها .

والحقيقة أن الطريقة العقادية الشاذلية لا تحبذ وجود نسـاء فـى الطريقـة ، اذ سبق لاحد الخلفاء أن أعطى عهوداً للناس ، وازداد عددهن فـى الطريقـة وسـاد

الاختلاط مما سبب كثيرا من المشاكل والخلافات التى أشاعت العديد من الاعتراضات على الطريقة لهذا السبب . وبعد وفاة هذا الخليفة الذى كان له فضل كبير فى كذب عدد هائل من الرجال والنساء فى الطريقة العقادية لشاذلية والذات بالاسكندرية فضل مشايخ وخلفاء الطريقة العقادية الشاذلية تجنب اعطاء عهود للنساء أو مشاركتهن فى الحضور فى الذكر والمذاكرة . وان كان هذا لم يمنع من وجود حالات استثنائية تم فيها اعطاء عهود لنساء ، مع تخصيص وقت محدد للجلوس مع الشيخ كلما اقتضى الأمر .

وفيما يتعلق برأى الزوجة فى زوجها المتصوف بعد دخوله الطريق تبين أن له جانبين : الأول يتمثل فى الزوجات اللاتى لم يلمسن أى نوع من التغيير لأنهن تزوجن وأزواجهن فى الطريق بالفعل ، والثانى يتمثل فى نمطين : الأول و هو اعتراض البعض على كثرة ذهاب الزوج الى الشيخ والجلوس مع الاخوان ، والثانى وهو الترحيب بذهاب الزوج للشيخ والاخوان . وأظهرت اجابات أصحاب الجانب الثانى بنمطيه أن أزواجهن لم يبدو عليهم التغير الواضح فى المعاملة الزوجية .

وبذلك يلاحظ اختلاف كبير بين دور الزوج وعلاقته بزوجته ودوره فى الطريق وعلاقته بشيخه واخوانه . ويرجع سبب هذا الاختلاف الى طبيعة الرجل المصرى (الشرقى) بصرف النظر عن اتجاهه الدينى وهو الذى يتميز عن غيره من الرجال فى مختلف البلدان ببعض الخصائص التى تجعل علاقته بزوجته قد تأخذ شكلاً أو نمطا مميزا من أعمدته خاصة الأمر والنهى بالاضافة الى تغليف معاملته للزوجة بغلاف من الشدة . وأخيرا الاعتماد على الزوجة فى كثير من أمور الحياة - كشئون المنزل وتربية الأبناء - تحت شعار مسئوليات الزوجة ، مما كان وراء اتجاه الزوج نحو ربط كثير من الأفعال بأمور ليس بينها ارتباط فى الحقيقة كعدم الرغبة فى التجديد فى المنزل والزهد وعدم معاونة الزوجة وارتباطها بالرجولة والكرامة . وعلى العكس من ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلى"(٥٩) .

والذى لا شك فيه أن هذه الأمور لا نلاحظها فى المتصوف وعلاقته بزوجته فحسب بل تمثل نمطا شائعا ، ان لم يكن غالبا ، فى المجتمع المصرى ون كان هذا الرأى قائم على الملاحظة فقط دون الدراسة الدقيقة ، الا أننا حضرنا أكثر من

موقف شدة بين المريدين وزوجاتهن كما تم لنا أيضا حضور مجلس الذكر وبعض الزيارات الاجتماعية وبمقارنة سلوك هؤلاء المريدين مع زوجاتهن ومع اخوانهم في الطريق وجدنا اختلافاً كبيراً اشبه بتمثيل علاقة المريدين بعضهم البعض - في مختلف الظروف سواء في الحضرة أو الزيارات الاجتماعية - بالعلاقة المقدسة التي على المريد احترام قواعدها وآدابها على الدوام أما علاقة المريد بزوجته فهي علاقة خارج هذا النطاق وهي بذلك لها قوانين وآداب مختلفة تماماً .

وأوضحت الدراسة عدم تغير دور المتصوف مع زوجته بصورة ملحوظة أو محسوسة في حين أنها أثبتت تغيراً واضحاً في شخصية المتصوف المعنوية وكذلك في نظرته للحياة . وما من شك في أن هذا الأمر يقترب من الحالة الطبيعية للمرء ، اذ لابد أن يبدأ المريد بتغيير ذاته أولا وهذا يتم بانشغاله با لله وبكل من يذكره با لله سوء الشيخ أو الاخوان . وهذا الأمر ليس بالسهولة واليسر ، بل كما سبق وذكرن انه أصعب الأمور مما جعل كثيرا من الصوفية يطلقون على الطريق الصوفي اسم " المجاهدة " .

فجهاد النفس بترقيتها من مرتبة الى أخرى كالترقي من النفس الأمارة الى اللوامة الى الملهمة لا يتم الا بالتخلص من كثير من عيوب النفس وأدرانها واكتسب كثير من الفضائل ، الأمر الذي جعل الصوفية يجمعون على انه يستغرق وقتا طويلا ، بل قد يصل مكوث المتصوفة في مرحلة النفس اللومة ما يقرب من عشر سنوات او يزيد مما يجعل المتصوف يظل منشغلا بذاته من حيث الاصلاح فترة طويلة ، ثم بعد ذلك في مرحلة لاحقة ينعكس هذا التغيير على أقرب المحيطين به (مجال الاسرة) ثم تتسع الدائرة لتشمل المجتمع ككل . وكما ذكرنا فالتجربة الصوفية ما ان تسطع الا ويشع نورها ليشمل كل من حولها - وتتمثل المراحل الثلاث بصورة واضحة من خلال آيات القرآن الكريم فقد قال ا لله تعالى : ﴿ يا ايها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ﴾(٦٠) .

ولا يفوتنا التنويه عن أن بعض خصائص الرجل المصري قد تمثل عائق في سرعة تغير المتصوف مع زوجته عن باقي العلاقات الاجتماعية الأخرى . لذلك يتضح أن الزوج يفضل أن يعطي زوجته قدراً محدوداً من التصوف لا يعوق قيامها برعاية شئون منزلها وأسرتها ، ويقصد بعطاء العهد والورد مجرد الوصلة والرابطة بين الزوجة والطريق الشاذلي اعتماداً على القول الشائع لأبي لحسن " من قرأ وردنا له

ما لنا وعليه ما علينا " لذلك فالزوج باعطاءه فكرة عامة لزوجته عن لطريق الصوفى دون دفعها للألتزام بالطريق ومحاولة الترقى فى معارجه انما هدفه تسيير شئون حياتهم وانعكاس المفاهيم الصوفية على الحياة الأسرية وليس هدفه انخراط الزوجة فى الرحلة الصوفية لتغيير ذاتيتها ادراكاً وسلوكاً ومعرفة .

وهذا النمط من العهد الذى تأخذه الزوجة يدخل فى نطاق ما هو مشهور لدى الشاذلية باسم " قبضة البركة " وهى القبضة التى هدفها مجرد التبرك بالشيخ ، وليس لها اى التزامات أخرى متمثلة فى الطاعة أو التسليم أو الالتزام بالورد أو الحضور مع الاخوان . وهذا النمط يكثر الاخوان منه وخاصة فى حضور بعض كبار المشايخ بهدف الزيرة ويحرص على أخذ هذه القبضة من ليس لديه الارادة الكافية للسير فى الرحلة الصوفية والترقى فى مقامتها ومن ثم لا يحرم من التبرك بهؤلاء القوم الذين يحبهم ويتمنى الانتماء اليهم . وهؤلاء من يطلق عليهم " المحبين فى الطريق " .

ولما كانت الدراسة قد أوضحت أن مبادىء الطريقة وقواعدها انما تعرف وتكتسب عن طريق معايشة المريدين بعضهم البعض وعلاقتهم بشيخهم ، فكيف اذن يمكن للزوجة أن تتعرف على مبادىء الطريقة وقواعدها وآدابه ، وان استطاعت التعرف عليها من خلال الزوج فكيف يتم لها اكتسابها دون المعايشة الواقعية فى الحياة الاجتماعية .

والأمر لا يختلف كثيراً فيما يتعلق بانعكاس دور المريد – الأب – على أبنائه ، اختلافا كبيراً عن علاقة المريد بزوجته . وان كانت احدى أوجه الاختلاف تكمن فى الرغبة الباطنة فى حث الأبناء على اتباع السلوك الصوفى والسير الحقيقى فى الطريق خاصة الذكور منهم . فأجمع من تناولهم البحث على الرغبة الشديدة فى انتماء أبنائهم الذكور للجماعة الصوفية الا أن هذا لا ينفى وجود التسليم لارادة الله فى هذا الامر بصورة قد تجعل البعض يحكم عليها بنوع من اللاايجابية .

وأرجع المتصوفة تسليمهم فى أمر مثل هذا الى الآية الكريمة ﴿ انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء ﴾[٦١] وكذلك لى القول المشهور عن الشاذلية بأن أولاد أبى الحسن مدونون فى اللوح المحفوظ مما أكد لديهم الشعور بانه مهما كانت الرغبة شديدة لديهم فى انتماء أبنائهم للطريق الصوفى الا أن هذا لا يغير من الأمر شيئا . وهذا ماذكره خليفة الطريقة فى الاسكندرية مبرراً عدم انتماء ابنائه ذكوراً واناثا للطريقة الصوفية .

التصوف والقدوة :

ويتضح من ذلك أن التغير اواضح الملحوظ فى المتصوف يبدو أساساً فى تغيره معنوياً وهذا ينعكس فى سلوكه الذاتى الناتج عن بعض الاشعاعات الفردية المترتبة على بعض التغيرات التى تصيبه فى بداية الطريق . كالهدوء النسبى عوضاً عن العصبيةوالمودة والرحمة فى المعاملة بدلاً من الشدة وغيرها من الصفات الذاتية التى أثر فيها الطريق بشكل واضح . أما عن ظهور هذه التغيرات كدوافع وأنماط سلوكية فى تعامل الصوفى مع أبنائه وقيامه بدور التوعية والارشاد والتنشئة الدينية . فهذا - كما أوضحت الدراسة الميدانية - غير ممارس من متصوفة هذا الزمان ولعل السبب راجع الى ان من تناولهم البحث يتراوحون بين درجات النفس الدنيا : اللوامة والملهمة .

وعلى الرغم من ذاتية التجربة الصوفية كما أجمعوا على ذلك ووضوح أثر الطريق الصوفى على المريدين ذاتهم وقلة انعكاس هذا الأثر خارج نطاق المريد وحياته الخاصة كما أكدت ذلك الدراسة الميدانية ، الا أن هذا لا ينفى حقيقة التجربة الصوفية كما شبهها هنرى برجسون بأنها كالشمس ما ان تسطع الا ويشع نورها لتشمل كل من حلولها . واضاف أن الصوفى ما يكاد يهبط من السماء الى الأرض - بعروجه فى المقامات الصوفية - حتى يشعر بالحاجة الى أن يمضى الى الناس يعلمهم ويبلغهم أن العالم الذى ندركه بالأعين وان كان حقيقياً ، فان ثمة عالماً آخر غيره وليس هذا العالم بالمحتمل أو الممكن فحسب ، كما قد يؤدى الى ذلك البرهان العقلى ، بل انه يقينى يقين التجربة . فالصوفى الذى يحس بالحقيقة تنحدر فيه من نتبعها بقوة فعلة ، لن يستطيع أن يمنع نفسه عن نشرها . لذلك يبدأ الصوفية لتحقيق هذا بأن يكونوا هم القدوة وليس المقصود هنا االقدوة سلوكيا (خارجيا) بل القدورة نفسيا (داخليا) القدوة بحالهم الداخلى من مشاعر الحب والاخلاص والرضا ثم انعكاس هذه المشاعر على شخصهم وذاتيتهم من ستقرار نفس وطمأنينة وسعادة ثم على سلوكهم ومعاملاتهم فالتجربة الصوفية تحول الحياة الانسانية وتغير الشخصية مما هو دنى وأنانى الى ما هو نبيل ونزيه والقدوة تعد من اهم الوسائل الثلاثة الاساسية التى بها يتم تحقيق القيم فى النفوس الناشئة ، فوجود القدوة أمر ضرورى للغاية ، ومن الخطا أن يظن انسان أنه مستغن عنها فى مختلف مراحل تطور حياته ، لأن الانسان كائن اجتماعى يتأثر بلاالمجتمع ويؤثر فيه ، ومن الخطأ أيضاً بان

الاخلاق الفاضلة تتحقق للفرد أو المجتمع بمجرد سن القوانين وتوقيع العقوبات ، فما لم توجد القدوة الحسنة فى مختلف مجالات حياتنا الاجتماعية ، وما لم يكن الانسان راغباً حقاً فى تغيير ما هو عليه من أخلاقيات مذمومة ، لن يتحقق شىء منها . وأمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بصحابته قائلاً : " أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " .

وقد فطن الصوفية الى هذا المعنى ويروى عن ابى الحسن الشاذلى ان سئل : لماذا لا تؤلف الكتب فى علوم القوم (أى قوم الصوفية) فقال : كتبى اصحابى ، أشارة الى أهمية يجاد القدوة فى التربية . فوجود النماذج الصالحة لها تأثير فعال فى تربية النشئ . اذ من أهم وسائل التربية المحاكاة ، لأن التربية فى جوهرها اقتلاع عادات فاسدة من نفس الانسان ومحاولة تعويده على عادات أخرى حسنة . والقدوة ذات علاقة وثيقة بالدعوة بل تمثل نمطا من أنماطها فهنك " دعوة بالسلوك " وتتم بالاقتداء ودعوة بالقول وهى قائمة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذه تتوقف على علم الداعية واعداده وتأهيله وقدرته على التأثير على غيره واقناعه بما يدعو اليه ، لذلك فالدعوة فرض كفاية وليست فرض عين . واسلوب الدعوة يختلف من فرد لآخر تبعاً لاستعداده وتأهله لهذا الدور الأمر الذى يتوقف على شخصية الداعى من ناحية واستعدد المدعو للاستجابة من ناحية أخرى . وأظهرت الدراسة الميدانية شيوع النمط الأول من الدعوة بين المريدين أما النمط الثانى فمثله قلة من المؤهلين لذلك ، ومن بين مبحوثى الطريقة العقادية الشاذلية خرج الخليفة " بأريمون " فى سياحة من أجل الدعوة من السلوم الى الحبشة من أجل فتح الطريق . وكذلك خرج الخليفة " بالاسكندرية " فى سياحة من أجل الدعوة فى ضواحى الاسكندرية ، والباقى رأى أن الطريق الشاذلى بصفة خصة لا يحتاج لدعوة لانه أمر مقدر ومكتوب اذ الشائع عن أولاد ابى الحسن الشاذلى " أنهم مدونون فى اللوح المحفوظ " .

وهذا الاتجاه يتمشى مع اعتبار التصوف للخاصة وليس للعامة ، لذلك فاهله ليسوا فى حاجة للدعوة ، ولو أن مشكلة المجتمع المصرى المعاصر انما هى فى ابتعاد أعداد كبيرة عن أصل الدين ذاته أو ما يعرف بمبادىء الاسلام والايمان والحلال والحرام والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . لذلك فمن المنطقى ان توجه الدعوة للاسلام منهجاً والتزاماً قبل الدعوة للتصوف باعتباره الاحسان الذى يمثل المرتبة الأعلى من الاسلام والايمان . فكيف تتم الدعوة للاعلى دون توفر الأدنى .

لذلك فكثرة عدد المريدين الذين مثلوا النمط الاول من الدعوة وهو الدعوة بالسلوك أو قلة عدد من مثل النمط الثاني وهو الدعوة بالقول لا يدل على تقصير المريدين فى هذا الشأن بل هو فى الواقع أمر طبيعى يناسب ما هو سائد فى المجتمع المصرى المعاصر ويتمشى مع ظروف من تناولهم البحث من حيث أمية بعضهم وقلة من سنحت لهم ظروفهم بالحصول على التعليم العالى مع عدم توفر عدد كبير منهم من ذوى لتأهيل والاستعداد لهذا الدور الذى يقتضى ان يقوم به المؤهلون من أهل العلم . فكما يقول البعض " ان الأعمى لا يقود أعمى مثله فعليه أن يبصر أولاً ثم يقود الخلق " .

والدعوة الصوفية دعوة اجتماعية صريحة تعمل على اقامة مجتمع سليم متكامل يسوده جو من الحب والرحمة والعفو والاخاء الصادق والاخلاص الكريم بكافة المثل التى تؤهله للوصول الى مرتبة أرقى المجتمعات فالصوفى الحق موقفه الجهاد والاصلاح فى المجتمع فالتصوف رسالة موجهة للفرد والمجتمع تعمل على تبصير الناس بالمنابع الحقيقية للدين الحنيف وبذلك تعمل على اصلاح المجتمع .

والذى لا شك فيه أن صلاح الانسان – المتصوف – الذى هو نواة المجتمع مبشر بصلاح المجتمع وكون الصوفية هم القدوة وحرصهم على تأدية هذا الدور مبشر أيضاً باستمرارية وديناميه توليهم هذا الدور الايجابى الفعال وانعكاسه على أفراد المجتمع ككل . مما يلقى لضوء على أهمية دور التصوف والطرق الصوفية فى صلاح الانسان وكذلك صلاح المجتمع وهذه تعد الأهمية الأولى والأساسية للتصوف .

أثر التصوف فى الضبط الاجتماعى

التصوف من غاياته ان ينشر الخلق القويم بين طبقات المجتمع والخلق القويم هو الدعامة الأولى التى يبنى عليها المجتمع أمنه واستقراره . فالطريقة لم تضع لأتباعها الأصول فى الحياة الدينية فحسب ، بل امتدت لتشمل كافة نواحى حياتهم الاجتماعية فى مختلف العلاقات بين لشيخ والمريد وبين المريدين بعضهم البعض ، وبين المريد ونفسه واهله وغيرهم من سائر أفراد المجتمع ، كما وضع الصوفية أصولاً وقواعد وآداب لتوادهم ومحبتهم وتزاورهم والمشاركة فى الأفراح والأحزان وغيرها من العلاقات المختلفة(٦٢) .

وكل فرد رقيب على ذاته يتمتع بضمير حى محقق الضبط الاجتماعى بنوعيه الضبط الخفى والضبط الظاهر .

الضبط لاجتماعى

وللطريقة دور ايجابى فى تحقيق الضبط الاجتماعى وقد وجدت بعض الطرق - كما سبق وذكرنا - كالطريقة الحامدية الشاذلية التى إهتمت بهذا الشأن اهتماماً كبيراً مما جعلها تضع قانوناً خاصاً بها يعمل على ضبط سلوك الأعضاء داخل الجماعة وخارجها . مما كان له أكبر الأثر فى تهذيب سلوك الأفراد والتحكم فى علاقاتهم ، هذا بالاضافة الى دور الشيخ الفعال فى الفصل بين الناس فى حالات النزاع والخلاف ، وامتدت جهود الشيخ لتشمل المجتمع ككل . ومن ثم يتضح أثر الطريقة الذى لا يمكن انكاره على الحياة الاجتماعية التى هى بمثابة دعوة لتدعيم المبادىء والقيم الدينية ، ونداء للتمسك بالآداب والأخلاق الاسلامية التى لا بديل لها لخلق مجتمع فعال بناء . لذلك لا يقتصر دور الطريقة على حياة العضو الدينية بل تشمل كافة أوجه حياته العملية والأسرية والاجتماعية ، فالعضو يلجأ الى الجماعة لسد كافة حاجاته الدينية والدنيوية ولحل مشاكله المختلفة ، لأن الطريقة هى المأوى والملجأ لأعضائها .

المناصفة :

وتطبق الجماعة نظام المناصفة بهدف تحقيق الضبط الداخلى فى شكله الظاهر واختيار صورة المناصفة من حق المريدين الذين قد يجعلونها علناً خلال ما يعرف لديهم " بالهدرة " وفيها يقدم المريد نفسه قائلاً " نعم ياسيدى الفقير يقدم نفسه يريد لمناصفة " وهكذا . فيقول الشيخ بعد عرض الأمر عليه عشرة آلاف أستغفر الله العظيم وأحياناً يتبرع أخوه فى لطريق ويقول للشيخ " نعم ياسيدى الفقير يأخذ عن أخيه ألف أستغفر الله العظيم " وفى حالة الموافقة وهو الغالب يقول الشيخ " كذلك " . وهناك نوع آخر من العقاب يتمثل فى الحرمان من الاشتراك فى الحضرة بل الذكر خارج الحلقة (المنطقة المقدسة) لمدى أسبوع مثلا أو تنظيف الميضأة وهذا يعتبر شيئاً صعباً على النفس واحياناً أخرى يكون العقاب أن يدعو المريدين عنده للقيام بالحضرة فى منزله ويتكفلا هو بالنفقة

وذلك يوضح ان الشيخ يوجه العقاب تبعاً لحال المريد ونفسيته فالعقاب نفسه جانب أساسى فى تنشئة المريد فى الطريق . وفى بعض الحالات الخاصة ، أو فى حالة وجود خلاف بين الخلفاء ، يطلب من الشيخ جلسة سرية مع ترشيح الأفراد الذين يتدخلون بين الطرفين لفض الشجار . وفى الغالب لا يزيدون عن ثنين أو ثلاثة يراسهم الشيخ والخليفة ، وفى الهدرة التالية يقال نتيجة ما حدث فى المناصفة ويعترف المخطىء بخطأه فيقول " نعم ياسيدى الفقير أخطأ فى فلان ومناه الصفا أو يطلب العفو " وهذه تسمى تقديم النفس . والشيخ يراعى عند اختيار من يتدخل لفض الشجار أن يتوافر فيه العقل والحكمة ولا يشترط السن أو العلم . ولا يخفى ما فى هذا من تربية للتواضع والاعتراف بالخطأ ومقاومة نزعات النفس نحو الكبر والغرور والعجب .

وكان للتصوف دور كبير فى الضبط الاجتماعى فى كثير من الأقاليم وخاصة التى ينتشر فيها عادة الأخذ بالثأر ، فكلمة طيبة بسيطة من رجل صوفى ملهم لها فعل السحر فى النفوس تقضى على دواعى الشر والفتنة ، فاذا بالمتنازعين جميعاً اخوة متحابون متآلفون يسعون فى سبيل الخير والوئام والصالح العام . وبذلك كان للشيخ تأثير ايجابى ودور فعال فى فض المنازعات واقامة االسلام ، وتحقيق الأمن والقضاء على التشاحن والتباغض وحل المشاكل على اختلافها سواء كانت دينية أو دنيوية .

وكل هذه الأمور تكون مقومات الأثر الفعال للتصوف والطريقة الصوفية على المجتمع فى دفع عجلة الحياة الى الحركة والتسامى والتقدم لذلك قد يكون ضرورة لا بديل لها فى مكافحة الجريمة ومقاومة الانحراف وايقاظ الضمير وتحقيق الضبط الاجتماعى وتدعيم القيم وترسيخها . اذ الطريقة تتغلغل فى حياة اعضائها الدينية والاجتماعية والعلمية واالتربوية والفكرية مما يجعلها ذات اثر فعال على كافة أنماط سلوكهم مع مختلف الأفراد الذين يتعاملون معهم .

والحقيقة التى لا يمكن اغفالها دور التصوف الايجابى فى تشييد الدولة الاسلامية باعتبار أنه يستقى منابعه من الدين الحنيف ، وهو الذى ظل حافظا لرسالة الاسلام ، يجاهد فى سبيلها ويعمل من أجلها ، وهو الذى أدرك ادراكاً حقيقياً لمعنى لدين ، فاحترم مقدساته ونفذ تعاليمه وتولى عبء الدفاع عنه ، فقد دأبت الجماعات الصوفية على نشر الدين الاسلامى فى لقارة الافريقية منذ ماا يزيد على مئة عام ومن

أول روادها وأهمهم الفرق السنوسية حيث نشرت الزوايا والمساجد فى ربوع صحراء وريف ليبيا وما هو واقع جنوبها ونمت منها الجماعات التى آزرت حركة المقاومة فى شمال افريقيا ضد الاستعمار الفرنسى والايطالى بكل عناصر الشباب والبطولة . فالطرق الصوفية نشرت الاسلام فى آسيا وأفريقيا وحملت رايته الى كل مكان وكسبت له الملايين واسست دولة المرابطين والموحدين لنجدة الأندلس ولحماية المغرب العربى من وثبات الأوروبيين(٦٣) .

وقد ذكر الجبرتى ان هزيمة الفرنسيين فى مصر كانت على ايدى رجل المقاومة الشعبية من ابناء الطرق الصوفية وشيوخها الذين جعلوا من الأزهر والأحياء الشعبية فى مصر حصوناً منيعة لا تقتحم ومشاعل للثورة لا تخمد نيرانها وكانت الفتوة الصوفية هى النجدة التى يستنجد بها صلاح الدين فى الحروب الصليبية كلما مالت به الموازين فى ساحات القتال(٦٤) .

والطرق الصوفية التى اظهرت التزاماً وميولاً سياسية وجهوداً عسكرية ظهرت فى الدول التى وقعت تحت وطأة القوى الاستعمارية الأوروبية ، فكانت السنوسية والتيجانية والشاذلية من الطرق التى كافحت من أجل الاستقلال السياسى للاسلام . وهكذا نلاحظ أن الطرق الصوفية يختلف دورها فى المجتمعات باختلاف الظروف الأيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تواجهها ، وذلك ان دل على شىء فانما يدل على مدى شمولية التصوف وقوته وقدرته على الوفاء بمختلف حاجات المجتمعات مما يتناسب وظروف كل مجتمع وما يحتاج اليه . ولمعرفة الدور السياسى للطريقة العقادية الشاذلية أظهرت الدراسة الميدانية عدم ايجابية افراد الطريقة فى هذا الدور عدا ايجابيتهم فى تحقيق الضبط الاجتماعى -كما سبق وأوضحنا - والملاحظ ان مجتمعى الدراسة بمصر والمغرب تجنبا الحديث فى هذا الأمر مؤكدين الدور السياسى الايجابى للطرق مستندين فى ذلك الى الطريقة السنوسية ، مما دفعنا الى ذكر نبذة عنها ومدى فاعليته ليس فى النواحى الدينية وانما كمركز اجتماعى واقتصادى وسياسى ، اذ لم يقتصر دورها على الدعوة لله سبحانه وتعالى ، والتوعية الدينية بحفظ القرآن والسنة ، وتعلم أصول الدين والشريعة الاسلامية . فالزاوية السنوسية مسجد ومضيفة وخلوات لسكنى الأتباع ومقر لايواء اللآجئين ، وهى بمثابة محط رحال للقوافل ، وهى أيضا للتربية والتنشئة الاجتماعية والعلمية .

وقد افلحت السنوسية فى تغيير قيم الجماعات البدوية التى أنشئت فيها اذ استطاعت ان تخطو خطوة هامة لتوطينهم باقامة الزوايا الدائمة والتأثير عليهم بالاتجاه صوب العمل اليدوى بعد أن كان محلاً للازدراء .

وكان للزاوية دور كبير فى الفصل فى الخصومات بين أهل القبيلة ، فالشيخ كالحاكم المدنى لا تقتصر مهامه على الشئون الدينية بل تمتد لمباشرة عقود الزواج والنظر فى جميع الشئون الاقتصادية . فالزاوية اهتمت بالقضاء على المنازعات والخصومات بين عشائر البدو فى ليبيا وخاصة فى برقة ، واهتمت بعقد الصلح وتوطيد أركان الاسلام والأخوة بين شعوب الصحراء المتطاحنة خاصة وأن بعض االحروب كانت سبباً فى قتل عدد كبير من الناس وايجاد الفتن . لذلك تمثل السنوسية وظيفة تحقيق الصلح والتراضى بين الشعوب المتنازعة كعامل من عوامل الضبط الاجتماعى[٦٥] وبذلك خرجت الزوايا السنوسية من اطارها الدينى الى اطارها السياسى والاجتماعى .

وفيما يتعلق بالدور الاقتصادى للطريقة العقادية الشاذلية فهو دور ضئيل بالفعل طالما أن الطريقة بعيدة كل البعد عن النواحى المالية لأفرادها اتباعاً لقولهم المشهور والذى هو قاعدة لهم " تحابوا كالأقارب وتعاملوا كالأجانب " ويقتصر دور الطريقة على حث أعضائها على أداء الزكاة كل بالوسيلة التى يراها ملائمة لظروفه وظروف أهله وأسرته عملاً بقول الرسول صلى ا لله عليه وسلم " الأقربون أولى بالمعروف " . وفى بعض الاحيان قبل عيد الفطر بصفة خاصة يقوم أحد الأفراد بجمع تبرعات الاخون وتوزيعها على المحتاجين سواء التبرعات المالية أو العينية وهذا لا يمثل دوراً تنظيمياً وانما هو عمل تطوعى .

أما الدور الدينى للطريقة العقادية الشاذلية فقد تعدى حدود الجماعة الصوفية بل خرج عن نطاقها واتخذ شكل خطب عامة ودروس دينية للوعظ والارشاد خاصة خلال أيام شهر رمضان ، وخلال الاحتفالات التى تقام بمناسبة موالد الأولياء ، وذلك بالاضافة الى بيوت المشايخ والخلفاء التى تستقبل الأخوان وكل من يتصل بهم من أقارب وجيران ممن يطلبون العون فى الشئون الدينية ولدنيوية التى تعترضهم ويعجزون عن حلها فتنتابهم ضغوط نفسية تقتضى التماس المشورة والتبرك بالشيخ أو الخليفة .

أما الأدوار الاجتماعية للطريقة العقادية الشاذلية فقد ظهرت فى مد يد العون لحل ما يصادف الاخوان من المشاكل ، والعمل على أتاحة فرص العمل لمن لا عمل له . كما أكدوا دور الشيخ الايجابى فى معاونة الناس فى كافة مجالات الحياة ورفع الظلم عنهم وذلك بالاضافة الى دوره الاستشارى فى الاختيار عند الزواج ، وحل لمشاكل االتى تدور حوله ، والتوفيق فى حالات الخلافات الأسرية ومن ثم يتضح دور الشيخ الايجابى فى الضبط الاجتماعى .

ومما تقدم ذكره يتضح اختلاف وظائف الطريقة العقادية الشاذلية عما ذكره جلسنان معبراً عن اقتصار الوظيفة الحالية للطرق فى مصر على الوظيفة الداخلية الموجهة مباشرة للأعضاء وحياتهم دون توجهها الى البيئة الاجتماعية التى يعيشون فيها . واتفق معه مورو برجر فى هذا الرأى حين صرح بتدهور دور الطرق سياسياً واقتصادياً منذ القرن الماضى فى مصر وأرجع هذا التدهور الى الأسباب الآتية :

اولا : قلة تأثير الأفكار الدينية .

ثانياً : قوة نفوذ الدولة .

ثالثا : انشغال الأفراد بأعمالهم بصورة زائدة .

وبالاضافة الى ذلك ظهر من خلال البحث والدراسة ادوار تربوية تعليمية للطريقة العقادية الشاذلية اتخذت شكل خدمات تعليمية عن طريق دروس فى العلوم ومجموعات تقوية للطلآب فى المراحل التعليمية المختلفة ، وانشاء دور حضانة للأطفال بأسعار رمزية ، وكذلك خدمات طبية بانشاء مستوصفات أو وحدات علاجية لعلاج المرضى من أخوة الطريق وكافة أفراد المجتمع بأسعار رمزية .

وبذلك أكد مجتمع الدراسة بمصر تعدد وظائف الطريقة وخروجها من حدود الوظائف الدينية لتشمل الوظائف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وان كانت فى نطاق محدود .

هوامش ومراجع الفصل السادس

(١) أحمد ابو ريد المرجع السابق ، الأنساق ص ٥٣٥ .
(٢) سورة الفتح الآية ١٠ .
* الورد الأساسي عبارة عن ١٠٠ إستغفار ، ١٠٠ صلاة وسلام على المصطفى صلى الله عليه وسلم ، ١٠٠ لا إله إلا الله عقب صلاة الفجر وصلاة المغرب يوميا . ومن أسرار هذا الترتيب البدء بالإستغفار لتطهير القلب ثم تعطيره بالصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم استعداد للمثول بين يدى الملى لتوحيده وتهليله للإتصال بسر الكلمة .
(٣) سورة الفتح الآية ١٠ .
** سأل على بن ابى طالب النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله دلنى على أقرب الطرق إلى الله تعالى وأسهلها على عباده وأفضلها عند الله تعالى فقال صلى الله عليه وسلم عليك بمداومة ذكر الله تعالى فى الخلوات فقال على رضى الله عنه : هكذا فضيلة الذكر ؟ وكيف أذكره يارسول الله ؟ فقال أغمض عينيك واسمع منى ثلاث مرات ثم قل أنت ثلاث مرات وأنا أسمع . فقال صلى الله عليه وسلم لا إله إلا الله ثلاثا مغمضا عينيه رافعا صوته وعلى يسمع . وهذه الرواية أصل لدى الصوفية فى تلقين المريد عند البيعة .
(٤) محمد توفيق البكرى : رسالة فى الكلام عن نشأة التصوف والصوفية وأعمالهم ، حققه بدوى طه علام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ، ١٩٧٦ م ، ص ٢١ .
(٥) فاروق أحمد مصطفى : البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ ، حيث اتفقت دراستنا مع دراسته السابقة .
*** أنظر ملحق رقم ٣ ، ص
(٦) فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ، ص ١٤٥ .
(٧) عبد القادر الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق فى الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية ، الجزء الثانى ، المرجع السابق ، ص ١٦٣ .
(٨) عبد الحليم محمود : الرعاية لحقوق الله لأبى عبد الله الحارث المحاسبى ١٩٨٤ ، دار المعارف ، ص ٤٧ .
**** كلمة ذكر لا تطلق على ذكر الإنسان فحسب بل تطلق على ذكر

الحيوانات والجوامد والنباتات أما الحضرة فاختص بها الإنسان لقـول ا لله تعـالى فى الحديث القدسى " أنا جليس من ذكرنى " . انظر : محمود الصباغ : الذكـر فى القرآن الكريـم والسـنة المطهـرة ، مكتبـة السـلام العالميـة ، دار الإعتصـام ، ١٤٠٦ - ١٩٨٦ .

(٩) سورة الأعراف آية ٦٣ .

(١٠) سورة الصافات آية ٣ .

(١١) سورة الزخرف آية ٤٣ .

(١٢) سورة الأنعام آية ٤٤ .

(١٣) سورة البقرة آية ٢٠٠ .

(١٤) سورة آل عمران آية ١٣٥ .

(١٥) أبى القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، المرجع السابق ، ص ١١١ .

(١٦) عبد الحليم محمود : أبى الحسن الشاذلى ، المرجع السابق ، ص ١٤٣ .

(١٧) أبى القاسم القشيرى : المرجع السابق ، ص ١١٠ .

(١٨) أخرجه الامام أحمـد والـترمذى والبيهقـى والطـبرانى بروايـات متعـددة : النبهانى ، الفتح الكبير ، المرجع السابق ، الجزء الأول ص ١٥٥ .

(١٩) سورة العنكبوت آية ٤٥ .

(٢٠) رواه الترمذى والحاكم فى المستدرك والإمام أحمد فى المسند ومـالك فـى الموطأ وبن ماجه والطبرانى فى الكبير والبيهقى فى شـعب الإيمـان . انظـر الإملم النووى ، رياض الصالحين ، ص ٣٩٨ .

(٢١) نفس المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٢٢) أخرجه الديلمى عـن ثوبـان رضـى ا لله عنـه . انظـر " بـن حسـام الديـن الهندى ، كنز العمال فـى سـنن الأقـوال والأفعـال ، الجـزء الأول ، ص ٤٣٣ ، حديث رقم / ١٨٧١ .

(٢٣) محمود بن عفيف الدين الوفائى الشاذلى : معاهد التحقيق فى رد المنكرين على اهل الطريق للسادة الشاذلية الوفائية الفاسية ، ص ٥٩ .

***** الورد عبارة عن ورد الطريقة الشاذلية بصفة عامة وهو ١٠٠ استغفر ا لله العظيم و١٠٠ اللهم صلى على سـيدنا محمـد النبـى الأمـى وعلـى آلـه وصحبـه وسلم تسليما كثيرا بقدر عظمة ذاتك ياأحد ، ٩٩ لاالـه الا ا لله وختـام المئـة لا

اله الا ا لله محمد رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم مرة بعد صلاة الفجر وأخرى بعد صلاة العشاء يوميا . ونظرا لضعف همة المسلمين عن القيام بأداء الصلوات فى اوقاتها خاصةصلاة الفجر التى ورد فيها " ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها " وتكاسل الناس عن تلبية داعى الحق لغلبة اهوائهم وشهواتهم وافتقاد الاخوان من قبل لما يعينهم على الاستيقاظ وقت الفجر جعل الجماعة تحرص على تعيين أحد الاخوان للقيم بهذا الدور لايقاظ اخوانه ويسير ذاكرا ا لله رافعا صوته لا اله الا ا لله حتى اذا وصل الى منزل أخيه ووقف ذكر ا لله ا لله ا لله حتى يستيقظ أخاه ويرد عليه لا اله الا ا لله .

(٢٤) سورة آل عمران آية ٤١٠

(٢٥) سورة الكهف آية ٣٨٠

(٢٦) أخرجه التمرمذى عن انس - الفتح الكبير ، الجزء الثالث ص ٢٠٦

****** بالاضافة الى قراءة الوظيفة والياقوته -الوظيفة هى الصلاة لمشيشية انظر الملحق رقم ٢ .

(٢٧) لمشيخة العامة للطريقة المحمدية الشاذلية : تعريف بالطريقة المحمدية الشاذلية : "دستور الأخوة فى ا لله " (دار المشيخة بمبنى مسجد المشايخ ، مطبعة النصر ، القاهرة ، ص١٠)

(٢٨) اخرجه الامام أحمد والنسائى وابن حبان والحاكم فى المستدرك والبيهقى فى الشعب عن ابى هريرة " ان المؤمن اذا قبض أتته ملائكة الرحمة بحريرة بيضاء فتخرج روحه كالطيب وأطيب من ريح المسك ، حتى أنه يناوله بعضهم بعضا فيسمونه بأحسن الأسماء له حتى ياتوا به باب السماء فيقولون ... "

******* الاسم المفرد هو ا لله .

******** الأسم المضمر هو ذكر ا لله بطريقة معينة تتمثل فى اسقاط اللامان فى الصدر فيصيرا لاما فى الصورة .

********* اسم الصدر هو " آه " أو " أوه " ويقال أ ن آوه بالحبشى تعنى " رحم " .

(٢٩) حامد ابراهيم محمد صقر ، نور التحقيق فى صحة أعمال الطريق ، الطبعة الثانية ، دار التأليف ، ص ١٩٥-١٩٦ .

********** يستخدم اهل الطريقة الشاذلية العقادية اسم النفحة على كل ما يصيب المريد ويعتقدون فى كونه خير له استنادا الى (ما من شوكه يشاكها

المرء أو عثرة قدم أو اختلاج عرق الا بذنب ويعفو عن كثير) فمثلا كما ذكر أحد المشايخ أنه أصيب باحتباس فى البول وعب عن ذلك بالنفحة - اذا اضطر احد الاخوان للقيام بخدمة لاخيه بصورة اضطرارية يعبر عن ذلك بانها نفحة وهكذا . فمثل يقول نفحت بكذا .

(٣٠) محمد على الهاشمى : المرجع السابق ، ص ٦١ .
(٣١) فاروق مصطفى : المرجع السابق ، ص ٢٣٣ .
(٣٢) نفس المرجع السابق ص ٢٣٥ .
(٣٣) محمد الجوهرى : علم الفلكلور : دراسة المعتقدات الشعبية ، الجزء الثانى ، المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٣٤) فاروق احمد مصطفى : البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية ، ص ١٦٦ .
(٣٥) ادوارد وليم لين : المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم ، المرجع السابق ، ص ٣٧٤-٣٧٥ .
(٣٦) عبد الحليم محمود : ابو الحسن الشاذلى ، ص ٥٠ .
(٣٧) فاروق أحمد مصطفى ، ص ٥٠ .
(٣٨) نفس المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٣٩) أخرجه الامام حمد والحاكم والترمذى باختلاف فى الروايات .
(٤٠) سورة يونس آية ٦٢ .
(٤١) محمد رمضان محمد سعيد : الآداب الصوفية لمريدى الطريقة الشاذلية ، ص ٢٨:٣٠ .
(٤٢) فاروق أحمد مصطفى : دراسات فى المجتمع المصرى الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ، ص ٤٤٥ .
(٤٣) نفس المرجع السابق ، ص ٤٦-
(٤٤) سورة طه آية ١٢٤ .
(٤٥) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : أدعياء التصوف كثيرون بمجلة التصوف الاسلامى ، العدد ٩٨ ص ٤ .
(٤٦)- عبد الحليم محمود : الرعاية لحقوق الله لابى عبد الله الحارثى المحاسبى ، ص ٤٦ .
(٤٧) سورة الأنعام آية ١٢٠ .

(٤٨) أحمد الدردير : تحفة الاخوان فى آداب الطريق ، المرجع لسابق ، ص٣ .
(٤٩) فاروق عبد الجواد شويقه : الانسان ... الانسان دراسة مستوفاة من القرآن الكريم ودعوة الى تكوين علم جديد ، ص ٤ .
(٥٠) سورة هود آية ٦ .
(٥١) سورة الزمر آية ٣٦ .
(٥٢) سورة التوبة آية ١٠٥ .
(٥٣) أخرجه الترمذى والحاكم عن أبى سعيد الخدرى ، الفتح الكبير ، ص ٤٠ .
(٥٤) اخرجه الامام أحمد ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجة عن شداد بن أوس النبهانى ، الفتح الكبير ، ص ٣٤١ .
(٥٥) سورة الفرقان آية ٢٠ .
(٥٦) سورة الحج آية ٣٨ .
(٥٧) احمدمحمود صبحى ، المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .
(٥٨) أحمد ابو زيد ، " ماكس فيبر والظاهرة الدينية " عالم الفكر ، ص ٣٠٧_
(٥٩) أخرجه الترمذى وبن ماجة والطبرانى وابن عساكر ، ص ١٠١ .
(٦٠) سورة المائدة آية ١٠٥ .
(٦١) سورة القصص آية ٥٦ .
(٦٢) عامر النجار ، ص ٨٥ .
(٦٣) نفس المرجع السابق ، ص ٨٤ .
(٦٤) أحمد ابو زيد ، المرجع السابق ، ص ٨٤ ، ٧٦ .
(٦٥) نفس المرجع .



الخاتمة

أهم النتائج والتوصيات

- أولا : أهم النتائج
- ثانيا : أهم التوصيات

الخاتمــة

أهم النتائج والتوصيات

أولا : أهم النتائج

-١-

يمكن القول أن التصوف تجربة دينية متأصلة فى الإنسان بحكم طبيعته وحملـه الأمانة منذ بدء الخليقــة فقـد قـال الله تعـالى ﴿ ومـا خلقـت الجـن والإنـس إلا ليعبدون ﴾ . وجاء فى كثير من كتـب التفسـير ليعبـدون بمعنـى " ليعرفـون " ، وبذلك كانت المعرفة وهى غاية التصوف هدفاً للإنسان نفطرته وإن إختلف أفق المعرفة ونوعها باختلاف مستويات الأفراد . ومن ثم فسعى الإنسان نحو المعرفـة إنما هــو تطلـع للحقيقـة التـى خلـق مـن أجلهـا . والمعرفـة ليسـت علمـا يـدرك بالدراسة والتعلم والإطلاع فحسب وإنما يتم الوصول إليها بـالذوق عـن طريـق خوض التجربة الصوفية ذاتيـاً ، وهـى تجربـة أساسـها الأخـلاق . فكلمـا تخلـى المتصوف عن صفاته المذمومة وفرغ قلبه من الاهتمام بالأكوان وتحلى بالصفـات المحمودة وامتلأ قلبه بالأنوار التى يقذفها الله فى قلبه ، كلما تحققـت لـه المعرفـة التى يطلق عليها الصوفية " التجلى " .

ومن هنا كان العلم كسبى يتم بالسعى إليه ، فى حين أن المعرفـة هبـة يهبهـا الله لمن يتهيىء إستعداداً لتلقيها بتنقية نفسه وتزكيتها* ، وما من شك فـى أنهـا وهبية وبها جزء كسبى يسعى إليه الإنسـان وهـو الأخـلاق [1]. وقـد ورد عـن النبى صلى الله عليه وسلم " من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم "[2] .

اظهـرت نتائج الدراسة وجود عناصر التجربة الدينية التى تحدث عنهـا " أوديـا " (المقـدس والسـلطة الدينيـة والأخـلاق والقيـم والرمزيـة والشـعائر والطقـوس) فـى التجربة الصوفية فى مجتمعى الدراسة .

وقد وضح من الدراسة تبـاين أهميـة هـذه العنـاصر فـى مجتمعـى الدراسـة . فبعض العناصر التى تحظى بأهمية بالغة فـى الطريقـة العقاديـة الشـاذلية بمصـر لا يقابلها اهتمام من الطرق الصوفيـة بـالمغرب . وعلـى سـبيل المثـال فـإن ارتبـاط

التجربة الدينية بالمقدس ظهر واضحاً بين مريدى الطريقة بمصر - وإن اختلف هذا المفهوم عما ذكره أوديا - فالمقدس فى التجربة الصوفية هو الله عز وجل ، وارتباط المقدس بها ليس من قبيل تقديس كل ما هو مرتبط بها لذاته وإنما تقديسه لارتباطه بالله سبحانه وتعالى ، مثل حلقة الذكر التى تعتبر منطقة مقدسة ، وكذلك الشيخ وأولياء الله الصالحين فمحبتهم واحترامهم راجع لعلاقتهم بالله واتصالهم به عز وعلا .

وظهر التباين مرة أخرى فى عنصر السلطة الدينية وما تتمتع به من (الكاريزما) ، إذ هى غير واضحة فى المجتمع المغربى بقدر وضوحها فى الطريقة الصوفية فى المجتمع المصرى . وإن قل الآن ارتباط السلطة الدينية " بالكاريزما " فذلك قد يرجع إلى ما سبق ذكره عن انخفاض مستوى مشايخ اليوم عما كان بالأمس وإلى نظام توريث المشيخة على النموذجين الرابع والخامس اللذين ذكرهما ماكس فيبر ، ويشير أولهما إلى الاختيار الذى يتوقف على الجماعة القريبة من الشيخ بناءً على ما يتمتع به من الكاريزما فى اختيار ممثل للجماعة يخلف الشيخ[٣] . ويشير النموذج الثانى إلى نظام الوراثة حيث (كاريزما) الشيخ التى ليست من ذاته وإنما فى منصبه[٤] .

ويعزى عدم وضوح السلطة الدينية فى المجتمع المغربى إلى افتقاده لأهم دعامة من دعامات الطرق الصوفية وهى علاقة المريدين بالشيخ بالمفهوم السائد لدى المتصوفة .

وفيما يتعلق بالعنصر الثالث : الأخلاق والقيم ، فقد اختلفت لدى المتصوفة فى مجتمعى الدراسة باختلاف مفهوم التصوف والغاية منه فى كل مجتمع منهما . والأكثر وضوحاً هو ارتباط التصوف فى المجتمع المصرى ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق والقيم الروحية وهى أقرب إلى القيم المثالية كما ذكرنا فى الفصل الأول : فالتصوف بمفهومه هو العروج بالنفس إلى أرقى وأسمى مراتبها وذلك يفرض على المريد التخلق بمكارم الأخلاق والالتزام بالقيم الروحية كالمحبة والطاعة والإيثار والإحسان والكرم ... الخ .

كما اتضح من الدراسة دور التصوف الفعال فى التأثير على المريد بتغيير اهتمامه ومن ثم تغيير قيمه وبذلك يمثل التصوف فى المجتمع المصرى " الدين الحركى الدينامى " ، ويمثل التصوف فى المجتمع المغربى - بمفهوم الزهد والانقطاع للعبادة - " الدين السكونى الإستاتيكى " .

أما العنصر الرابع للتجربة الدينية وهو الرمزية ، أسفرت الدراسة فى المجتمعين عن أهمية هذا العنصر للتجربة الصوفية بصفة عامة وأهميته فى المجتمع المغربى بصفة خاصة إذ يميل المجتمع ميلاً واضحاً للرمزية حتى أصبحت سمة الشعب المغربى بصفة عامة وليست قاصرة على المتصوفة . وتظهر الرمزية فى التجربة الصوفية بصورة واضحة فى العهد والعلاقة بالشيخ والنفحة ... الخ .

والعنصر الخامس والأخير المتعلق بالشعائر والطقوس فقد تبين أنهما يحظيان بأهمية بالغة فى مجتمعى الدراسةلارتباطهما الوثيق بالتجربة الدينية ذاتها ، فهما كما ذكر بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يمثلان الفعل الدينى ذاته الذى لا وجود للعقيدة دونه كما ذكر سانت جو.س " تموت العقيدة التى تدور حولها أية شعائر وطقوس "(٥) .

,إن كانت الشعائر ركنا جوهرياً وضرورياً فى كل الأديان على اختلافها سواء كانت شعائر فردية ذاتية أو جماعية فأهميتها للتجربة الصوفية تفوق أهميتها للتجربة الدينية بصفة عامة من حيث دورها الأساسى فى تنشئة المريد وتقوية الإرادة وعلو الهمة وهما دعامتين من أهم دعامات السير فى الطريق الصوفى .

— ٢ —

ومن ثم يتضح أن التجربة الصوفية فى مجتمعى الدراسة تحمل بين طياتها عناصر التجربة الدينية وإن تباينت من حيث الأهمية بتباين الظروف الأيكولوجية والثقافية والاجتماعية فى المجتمعين . وإن دل هذا على شىء فإنما يدل على تأثر التصوف والطرق الصوفية بالثقافة . وبذلك أظهرت الدراسة الرد على تساؤل الأول والثانى بالإيجاب إذ اختلف مفهوم التصوف لدى مجتمعى الدراسة فجاء تعريف مريدى الطريقة العقادية الشاذلية للتصوف من منطلقين يتمثل الأول فى الجانب الأخلاقى السلوكى والثانى فى الجانب المعرفى الكشفى . والجانب الأول وهو الأكثر وضوحا لدى من طبقت عليهم الدراسة ، وأطلق على البعض الجانب المكتسب القائم على الاستعداد الفطرى لتلقى الأخلاق والسعى نحو الكمال الخلقى باستخدام الإرادة القوية . وأصحاب هذا الجانب مالوا إلى تعريف التصوف من خلال الوسائل المستخدمة فى تحقيقه ، وليس من خلال الغايات .

وهذا الجانب السلوكى من التصوف يطلق عليه الكثيرون مصطلح " التصوف السنى " وهو الجانب الذى نرى أنه جدير بسعى الكافة إليه إتباعاً لتعاليم القرآن

والسنه . وبذلك فهو فرض عين على كل مسلم فعليه السعى نحو الكمال الخلقى .

أما الجانب الثانى فهو المعرفى ، ويمثل الجانب الأرقى فى التصوف ، وهو ثمرة للنمو والتحقق بالجانب السلوكى . ويعرف بالموهبة القائمة على العطاء الإلهى ويسمى لدى الكثيرين من أهل العلم والتصوف " بالتصوف الفلسفى " ونرى أن هذا النمط يمثل الجانب الخاص الذى يعرف التصوف بكونه فرض كفاية وليس فرض عين . وما من شك أن الجانب الأخلاقى من التصوف يمثل بداية الطريق والجانب المعرفى يمثل ثمرته . إلا أن هذا لا ينفى أن التصوف كله خلق من بدايته إلى نهايته .

فالتصوف بعضه اكتساب ، إذ لو كان كله اكتساب لأمكن أن يكون الكل صوفية . والذى غلب على تعريف التصوف المزج بين الموهبة والكسب وكذلك بين الغاية والوسيلة .

والاختلاف فى الطرق إنما هو فى المقام الأول اختلاف فى المناهج والسبل مع الاتفاق فى الهدف . واسفرت الدراسة عن أن اختلاف المناهج ناتج عن اختلاف المشايخ وذاتية التجربة الصوفية بما يتفق وشخصية المريد وحاله وطبيعته واتجاهاته - التصوف كوجود وحقيقة وجدانية يسمو عن أن يكون صدى للبيئة التى تعيش فيها ، إلا أن التصوف كنمط وشكل وتنظيم يختلف فى مصر عنه فى المغرب .

ففى المغرب جاء مفهوم التصوف مختلفا اختلافا بينا عن مفهومه فى المجتمع المصرى فقد نظر للتصوف على أنه الزهد والانقطاع للعبادة ومن ثم نظروا إليه من منظار خصوصيته وصعوبة اتباعه بل وعدم ملاءمته للوقت وظروف العصر حتى اعتبره المغاربة هبة لمن هو مهيىء أساساً للخروج من الاهتمامات الدنيوية وبذلك كان التصوف فى المغرب بعيداً عن التأثر بآراء وقواعد ومنهاج الشيخ ابى الحسن الشاذلى . وخرج التصوف بذلك عن المفهوم العملى التطبيقى واقتصر على الجانب العملى النظرى .

وكذلك اتضح فى جلاء أن التصوف فى المجتمع المغربى اتخذ الشكل الفردى وحاد عن الشكل الجماعى وهو الشكل الطبيعى للطرق المنظمة . غير أن الدراسة الميدانية أظهرت وجود بقايا طرق وإن كانت مفتقدة للشكل النظامى أو البناء الاجتماعى للطريقة بما يشمله من أدوار ووظائف يحكمها نظام دقيق يعمل على بقاء هذه الطرق وقيامها بالوظائف التى تسهم فى الحفاظ على البناء الاجتماعى الكلى .

وهذه البقايا من الطرق تمثل فى حقيقتها التصوف الفردى المنتمى أصلاً لطريقة سابقة ذات ماض عريق . ومن ثم اندرج التصوف الفردى تحت اسم من أسماء

الطرق التى كان لها الأثر والتأثير فى الحياة الاجتماعية . إلا أن الدراسة أظهرت ارتباط التصوف الفردى باسم الطرق فقط وليس بالمضمون والنظام : فالطرق الموجودة فى الواقع مفتقدة لكافة الأسس والدعائم الضرورية لقيام تصوف جماعى فى شكل طرق صوفية منظمة يسودها بناء اجتماعى يعمل على تماسكها واستمرارها . ولها آثار اجتماعية منعكسة على المجتمع وقد أسفرت الدراسة عن مجموعة أسباب كانت وراء انحسار الفكر الصوفى بالمغرب وهى :

١ - تأثير الاستعمار على المجتمع فى كافة النواحى الثقافية والاجتماعية والقتصادية والسياسية والدينية مما ولد افتقاد الوعى الدينى لدى الشعب .

٢ - ظهور الأحزاب الوطنية وإحلالها للأدوار التى تؤديها للمنتمين إليها ، محل الأدوار التى كانت تؤديها الطرق لأتباعها .

٣ - عدم ملاءمة طبيعة المجتمع المغربى وظروفه بعد الاستقلال لانتشار الفكر الصوفى ، إذ من طبيعته الملحوظة انعزاله وانغلاقه على ذاته . وقد أدى مرور المجتمع المغربى بأحداث ووقائع الاستعمار إلى ظهور الاستقلالية بصورة واضحة فى الشخصية المغربية .

٤ - وهذه الاسقلالية ولدت عدم الرغبة فى الانصياع أو الطاعة التى تعرف بالتسليم وهى من قواعد وأسس التصوف . بالإضافة إلى التصوف بمبادئه كان قبل الاستعمار ضمن اتجاهات وقيم التنشئة الاجتماعية فى المجتمع المغربى . وبعد أحداث الاستعمار وما خلفه من أفكار غريبة خرج التصوف من نطاق التنشئة الاجتماعية . ,اظهرت الدراسة الميدانية خروجه أيضا من نطاق التنشئة الثقافية .

٥ - انتشار الفكر الدينى السياسى ومحاولة إحلاله محل الفكر الصوفى .

٦ - تعاون المشايخ مع الاستعمار ومحاولة المنتمين إلى هذا الفكر إلصاق كثير من الاتهامات والنقائص بالتصوف والقضاء على الدعامات الأساسية التى بدونها لا تقوم له قائمة .

٧ - مفهوم التصوف الذى بلورته البيئة والظروف (الأيكولوجية) . فقد جاءت معظم تعريفات من تناولهم البحث على أن التصوف مداره الزهد .

ولتجنب هذا النقص فى البحث حاولت الباحثة دراسة الجانب الاجتماعى عن طريق المشايخ الموجودين حاليا، والتعرف على الأثر الاجتماعى لطرقهم وقت أن كانت تمارس أعمالها . والملاحظ أن النتائج جاءت فى الواقع ممثلة للسلوك المثالى أكثر منه للسلوك الواقعى .

وفى ضوء الظروف التى تحدثنا عنها من انحسار الفكر الصوفى وغروب ظاهرة التصوف فى المجتمع المغربى مع وجود بقايا صوفية ممثلة فى هياكل صورية لبعض الطرق المفتقدة للبناء التنظيمى ، ومع وجود تراث صوفى ما زال يتداول على ألسنة كبار السن من المشايخ والعلماء فقد تبنى بعضهم الجانب التأييدى للتصوف خلافا لنغمة الاعتراض التى تسود الآن . إلا أنه لا مجال للتفسير ولا للتحليل الاجتماعى لافتقاد المجتمع المغربى للطرق الصوفية المنظمة كما عرفها المجتمع المصرى .

ومن خلال الدراسة الميدانية وما أتيح لنا الإطلاع عليه من بعض المخطوطات والرسائل التى كانت تتداول بين المشايخ والخلفاء والمريدين فى مختلف المناطق بالمغرب ، تبين أن التصوف عاش فترة ازدهار من القرن الخامس حتى أواخر القرن الثامن الهجرى . ثم بدأ ينحو نحو الاختفاء تارة والظهور تارة أخرى على أيدى المجددين أمثال العربى الدرقاوى والجازولى وابن عجيبة والحراق وغيرهم . وقد ألقت الرسائل الضوء على محاولة بعض المشايخ تغيير المنهج الصوفى ليتلاءم مع الظروف التى يمر بها المجتمع للحفاظ على بقائه ، فنادى الدرقاوى وابن عجيبة بخرق العوائد والخروج عن الأسباب ، وحاول محمد الحراق تجديد النزعة الصوفية بالرجوع عن خرق العوائد والخروج عن الأسباب وظل الحال يسير على هذه الوتيرة حتى جاء الاستعمار الفرنسى الذى أدى إلى القضاء على التصوف وزواياه ، ولم يبق منه سوى الزوايا المغلقة والكتب والمخطوطات والرسائل ومن المتصوفة بعض المشايخ الذين احتفظوا لأنفسهم ببعض المصطلحات الصوفية والآداب والقواعد التى توارثوها وهى رواسب ثقافية ظلت قائمة على الرغم من انحسار دور التصوف والزوايا فى المجتمع المغربى .

وبمعايشة بعض أفراد مجتمع الدراسة تبين أن الشعب المغربى قبل فترة الاستعمار كان ينتمى إلى زوايا وطرق صوفية . فكل اسرة كانت تنتمى لزاورة أو طريقة كعلامة مميزة لهذه الأسرة . ولازال أفراد الشعب المغربى للآن يذكرون انتماء أسرهم لزواياهم السابقة كعلامة تدل على اتجاه الأسرة فى الماضى ونسبها ، وإن كان أغلبهم رأوا أنه ليس هناك اختلاف بين الزوايا عدا الاختلاف فى الاسم فالكل بمثابة فروع لأصل واحد ، وجميع الزوايا تنتمى لعبد السلام بن بشيش والشاذلى والجازولى والدرقاوى وغيرهم من المشايخ وهذه الأسماء لا تعبر عن اختلاف بقدر تعبيرها عن انتماء مباشر لهؤلاء المشايخ الذين لكل منهم منهجه من أجل التصوف

وأسلوبه فى الأمور التطبيقية مثل الأوراد والصلاة والسلام على سيدنا رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم إلى آخره من فضائل التجديد أو الإضافة .

ومشايخ الأمس للطرق الصوفية كما هو معروف فى المجتمع المغربى كان لهم دور عظيم فى كافة جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسية ، أما الآن فالمشايخ يفضلون إنكار مكانتهم الدينية بصفة عامة كما ينكرون انتمائهم للطرق الصوفية بصفة خاصة ، وما ترتب على ذلك من التنحى عن دورهم فى العلم أو إسداء المشورة لملتمسيها .

ونرى أن هذا راجع أولا إلى الرغبة فى البعد عن المشاكل التى لصقت بالصوفية وثانيا إلى مفهوم التصوف لدى الشعب المغربى الآن وما ينطوى عليه من أمور يصعب اعتناقها ، فالتصوف فى مفهومهم هو الانقطاع للعبادة والامتثال والانشغال با لله سبحانه على الدوام ، مما جعل أغلب المشايخ يتعمدون الجهر ببعدهم عن التصوف أو الدعوة إليه ، لعدم ملاءمة الظروف الاجتماعية والثقافية التى أصبح فيها الإسلام غريبا بين أهله .

وفى ضوء الحديث مع المشايخ تبين أن النواحى الدينية فى المجتمع المغربى ينطبق عليها فى هذا الزمن قول ا لله سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ﴾(٦) وقول الرسول صلى ا لله عليه وسلم فى هذا المعنى " إئتمروا بالمعروف وانتهوا عن المنكر حتى إذا رأيتم شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ، ودينا مؤثرة ، وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك ودع أمر العوام "(٧) .

فالوضع الراهن لما آل إليه حال مشايخ الصوفية فى المجتمع المغربى تعبر عن معانى هذه الآية وهذا الحديث . وقد ذكر كثير من المشايخ أن الوقت ليس وقت التصوف ومن الأفضل أن يلزم الصوفى بيته اتباعاً لقول الرسول صلى ا لله عليه وسلم " يأتى وقت لا يسعك فيه إلا بيتك " ، وصوفية المغرب يرون أنهم يعيشون الآن هذا الوقت .

ومما تقدم ذكره يتضح الاختلاف البين بين طبيعة التصوف فى المجتمع المصرى وطبيعته فى المجتمع المغربى ، فهو فى المغرب يتخذ الشكل الفردى الانعزالى وفى مصر الشكل الجماعى المنظم ، فالغالب الأعم من الطرق فى مصر يتبع المشيخة العامة للطرق الصوفية ، وتتميز بتنظيم داخلى وخارجى ، أما فى المغرب فتأخذ الطرق شكلا غير منظم باعد بينها وبين حقيقة السلوك الصوفى لأنه ليس طريق العزلة بل طريق يقوم على الصحبة والاجتماع والاستماع والاتباع .

وفيما يتعلق بنمطى التصوف فى المجتمع المصرى والمجتمع المغربى من الملائم الإشارة إلى ذكره هنرى برجسون حين تحدث عن الدين " الحركى الديناميكى " والدين " الساكن الإستاتيكى " فالتصوف فى مصر يمكن القول بأنه أقرب إلى الدين " الحركى الديناميكى " الذى يمثل الانفعال ، فهو هزة عاطفية فى النفس وإثارة للارادة القوية التى تدفع الإنسان للأمام بل تجعل الإنسان فوق الإنسان(٨) .

وإن كان هذا النمط موجودا فى المجتمع المصرى فى أقل صوره لتراوح غالبية من تناولهم البحث بين مرحلتى النفس اللوامة والملهمة ، إلا أنه يمكن القول بأنهم يسيرون فى الاتجاه من التصوف " الحركى " . أما التصوف فى المجتمع المغربى حيث أخذ الشكل الفردى الانعزالى معتمداً على " الزهد " دون وجود منهج صوفى إيجابى بوسائله وأساليبه التى تحقق أهدافه المحددة ، بل جعل " الزهد " هو الهدف الوحيد فى حين أنه وسيلة من وسائل التصوف ، الأمر الذى أضفى على التصوف فى المجتمع المغربى شكلاً سلبياً يجعله أقرب إلى الدين " الساكن الإستاتيكى " الذى لا يغير فى الفرد بقدر ما يحميه من مخاطر الدنيا ومصاعبها(٩) وبذلك لا يحدث نمو فى الشخصية وفى دوافع الذات البشرية .

ويتضح مما تقدم ذكره أن التصوف يضم بين جنباته ما هو عام للعامة (الأخلاق) وما هو خاص للخاصة (المعرفة) ، وفى ذلك دلالة على ملائمته بجانبيه أو بأحدهما على الأقل لمختلف المجتمعات فى مختلف الأزمنة ، ووفقا لهذا المفهوم فحاجتنا للتصوف حاجة ضرورية الأمر الذى يصعب معه تخيل مجتمع إسلامى مفتقد لجانب التصوف الأساسى وهو الجانب الأخلاقى وقد قال رسول الله عليه السلام " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "(١٠) .

وقد ظهرت نتائج الدراسة الميدانية فى مصر اتجاه الطريقة نحو الاهتمام بالجانب الأخلاقى لتخليص النفس من الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة وما يترتب على ذلك من تغير فى شخصية الفرد وانعكاس هذا التغير على تفكيره وقيمه وعاداته واتجاهاته وأنماط سلوكه المختلفة مع أفراد مجتمعه سواء الصغير أو الكبير . وإن كانت النتائج قد أظهرت أن التغير محدود بالنسبة لانعكاس سلوك الفرد على زوجته وأبنائه فإن ذلك يرجع إلى أن غالبية من تناولهم البحث يتراوحون بين النفس اللوامة والنفس الملهمة .

وأجمع المشايخ الذين رجعنا إليهم فى هذا الأمر على أن المريدين الذين يتراوحون بين النفس الأمارة واللوامة والملهمة يكونون أكثر انشغالا بتغيير

أنفسهم من حيث الصفات والخصائص ، أما من يصل منهم لمرحلة النفس المطمئنة ومن يتخطاها فيخرج عن نطاق ذاته للتأثير على كل من حوله من أفراد أسرته وأصدقائه وجيرانه وكل من يتعامل معهم .

ويكون من بين هؤلاء الواصلين ممن لديهم العلم والقدرة والاستعداد أهلا للدعوة . وبالنظر إلى أن المعروف عن المنهج الأنثروبولوجى بعده عن إصدار الأحكام التقيمية للظواهر والأنظمة المدروسة[11] ، ولذلك ليس من أهداف بحثنا إعطاء حكم تقييمى للتصوف والطرق ، وإن كانت طبيعة مجتمعى الدراسة قد فرضت على الباحثة إصدار بعض الأحكام التقديرية لمحاولة إعطاء صورة أكثر وضوحاً عن طبيعة الظاهرة قيد الدراسة .

والحقيقة أن الظاهرة المدروسة تعرضت للتقييم من أقدم العصور من قبل أئمة التصوف أنفسهم أمثال القشيرى[12] وابن عربى وأبو مدين وابن عجيبة ولعله أفضل من عبر عن هذا الوضع فى شرحه المباحث الأصلية للسرقسطى فقال : " إن علم التصوف ومعانيه وأذواقه ، قد ذهب بذهاب أهله واندثر واختفى ولم يبق منه إلا رسوم وعلامات فى كتبهم تدل على ما اتصفوا به من محاسن الأخلاق ومكارم الشيم ، وما شاهدوه من الكرامات والخوارق ، وما نطقوا به من جواهر وما استخرجته أفكارهم من يواقيت العلوم ومخازن الفهوم فدونوا هذه الأمور فى الكتب فلما ماتوا بقيت للناس فاتخذوها نبراساً يتبعونه ومرشداً يهتدون به فى سلوك الطريق ، غير أن السر ليس فيما تركوه من سير ومحاسن ولا فيما خلفوه من كتب ومخطوطات ، وإنما فيما كان فى بواطنهم وما تكنه قلوبهم من صفاء ونقاء ونور يضيء طريق السالكين الذين كان لهم الحظ فى صحبتهم حال حياتهم ، والأخذ عنهم واقتباس النور مما تكنه قلوبهم من حب الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب ذلك بذهابهم فالتصوف لا يؤخذ من الكتب وإنما يؤخذ من أهل الأذواق وعلى الرغم من ذلك فرسالة التصوف دائمة ولن تخل الأرض منها بإذن الله يحملها من يسعد بلقاء أهل الأذواق فى حياتهم[13] .

إلا أننا لا نقف عند هذه المقولة بل نتعداها لنصل إلى مقولة أخرى فى نفس الكتاب تؤكد وجود المتصوفة فى كل زمان ، إذ مهما قل واختفى رجال الصوفية فهذا لا يدل على انقطاعهم ، فالعدد معلوم لا ينقطع حتى ينقطع الدين[14] . لذلك فالمقولة التى ترددها المشايخ والمحبون وهى : " أن الوقت ليس وقت تصوف وعدم

وجود الطرق راجع إلى عدم وجود المشايخ " مقولة بعيدة فى الواقع عن الدقة .

فوضع التصوف فى المجتمع المغربى أقرب إلى ما قاله ابن عجيبة " إن فساد الوقت لا يكون بذهاب أعدادهم ولا ينقص إمدادهم ولكن إذا فسد الوقت كان مراد الله وقوع إختفائهم مع وجود بقائهم ، فإذا كان أهل الزمان معرضين عن الله عز وجل مؤثرين لما سوى الله لا ينجح فيهم الموعظة ولا تميلهم إلى الله التذكرة ، لم يكونوا أهلا لظهور أولياء الله فيهم "[(١٥)] .

فالتصوف كظاهرة له وجود فى المجتمع المغربى بوجود المشايخ الذين لا ينقطع وجودهم إلا بانقطاع الدين . أما ظاهرة " الطرق " فقد اختفت باختفاء الكثير من المقومات الضرورية لوجودها .

– ٣ –

تميز التصوف بنتاج حب المغاربة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وآل بيته . فقد نتج عنه كثرة عظيمة فى المدائح النبوية والإنشاد طغت على الذكر سواء لدى الصوفية أو غيرهم من عموم المسلمين فالاحتفالات الدينية والدنيوية على السواء عمادها المدائح والإنشاد ، وهى عندهم تسلية وقربة إلى الله وعباده فى آن واحد .

ولما عرف عن خصوصية آل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم فقد أصبح الأشراف فى المغرب مصدراً للبركة ، وأصبحت البركة صفة لهم لا تنفك عنهم . فليست البركة مرتبطة بالولاية كما هو الحال فى مصر ، وإنما هى صفة للأشراف ، ولقلة نادرة من الأولياء الذين ثبتت لهم كرامات مطردة .

وتبين للباحثة أن الشعب المغربى على عمومه يعتقد فى البركة بنوعيها الشخصى وغير الشخصى الذى يكون فى الأماكن والأشياء والمياه . ولا شك أن هذا قوى من اتجاههم للرمزية وعبر عنه فى آن واحد . ولارتباط البركة فى المغرب بالوراثة للنسب النبوى الشريف خرجت عن نطاق مفهوم (الكاريزما) التى ترتبط بقدرات الشخص ومواهبه . كما كان لها أثر واضح فى تحديد مفهوم الولاية ، حيث جعلتها فى نطاق الأشراف أولا ثم بالصلاح والتقوى ثانيا . هذا فى حين أن التصوف المصرى جعل الولاية لكل من تولى الله بالتقوى والعبادة والإخلاص ، حتى تولاه الله بالرعاية والمعرفة والاكرام . فليس من شروط التصوف المصرى أن الولى ذا نسب نبوى شريف .

وكان منطقيا – فى التصوف المغربى – أن يكون اختيارهم للخلافة فى الطريق الصوفى على شرط التوارث ، إذ بذلك تتحقق صفة البركة أولا من حيث كونهم أشراف . وذلك على خلاف نزوع الشاذلية العقادية إلى تفضل الانتخاب أو وصاية الشيخ بالخليفة الأصلح للقيادة ، ضاربين المثل باختيار أبى الحسن الشاذلى لخلفته أبى العباس المرسى على غير قرابة ولا نسب ، ومتخطياً أبناؤه الأحياء . وهذا لا يمنع وجود طرق صوفية فى مصر يتولى أبناء المشايخ المؤسسين مسئولية الطريق بعد وفاة آبائهم .

فقضية الولاية فى المغرب مدارها النسب الشريف حيث تكون البركة ثم التقوى التى تساعد على تحقيق الولاية . وفى مصر كان مدارها التقوى والإخلاص الذى يكسب الكرامة والقدرة ، والذى بهما تظهر البركة فى الولى وتنتشر إلى أتباعه ومريديه .

– ٤ –

وأظهرت الدراسة الميدانية افتقاد الطريقة العقادية الشاذلية للتسلسل الوظيفى داخل الطرق والذى رأى مورو برجر عدم تغيره بصورة ملحوظة من القرن الماضى(١٦) . كما افتقدت الطريقة قيد الدراسة للوظائف والأدوار السائدة فى التنظيم الرسمى للطريقة الحامدية الشاذلية والتى تتمثل فى الشيخ وخليفة الخلفاء والخليفة والنواب والنقباء ... الخ(١٧) . واقتصرت الأدوار الموجودة على دور الشيخ والخليفة والمقدم . وفى الغالب يوجد بكل زاوية أو مسجد مقدم أول ومقدم ثان وفى حالة غياب الأول يقوم الثانى وكذلك مقدم الإنشاد يوجد مقدم أول وثان وثالث حتى لا يتأثر الذكر والإنشاد بغياب أحد المقدمين . أما عدا ذلك من الأدوار التى يقوم بها بعض المريدين كمسئول النفحة أو الماء أو النظام وهكذا . فيقوم به أحدهم تطوعاً أو يأمر الشيخ أحد الإخوان بالقيام به .

واتضح بدراسة الطريقة العقادية الشاذلية فى مصر أنها تقوم على مجموعة قواعد ومبادئ وآداب وجزاءات تنظم سلوك المريدين فى الشعائر المختلفة (العهد ، الذكر ، الاحتفالات) وأخرى تحكم علاقة المريدين با لله وبالشيخ وعلاقة الإخوان ببعضهم البعض بهدف تنشئة المريد فى الطريق الصوفى الذى يقوم أساساً على تنقية النفس وتزكيتها بالترقى فى مقاماتها والتسامى بها لأعلى مراتبها عن طريق الذل والانكسار والحب والخدمة والتقوى والاستقامة والعمل .

والترقى فى هذه المراتب ليس بالسهولة واليسر كما يتبادر إلى أذهان البعض بل هو أمر شاق وصعب ، حتى اعتبر الصوفية أن طريقهم عماده المجاهدة والإرادة ، فالنفس مجبولة على سوء الأدب وتجرى بطبعها فى ميدان المخالفة وعلى العبد أن يردها بجهده عن سوء المطالبة وملازمة الأدب وكما قال الجنيد الملقب بسيد الطائفة الصوفية قال الله تعالى ﴿ إن النفس لآمارة بالسوء ﴾[١٨] وهى الداعية إلى المهالك والمتبعة للهوى[١٩] .

وتغيير النفس وتزكيتها يتم بتخليصها من الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة ، ويتضح هذا فى انعكاس الصفات المختلفة على السلوك الخارجى سواء فى نطاق الأسرة أو المجتمع ، وكلما ترقى المريد فى مراتب النفس العلا كلما تخلى عن كثير من الصفات المذمومة ، وتحلى بكثير من الصفات المحمودة فقد ظهر ذلك فى سلوكه الاجتماعى فى محيط أسرته وكذلك فى محيط مجتمعه الكبير . أما ذو المراتب الأولى الذين يتراوحون بين النفس اللوامة والنفس الملهمة فلا يستطيعون التخلى والتحلى وبذلك لم يتبلور فيهم التغير الواضح الذى يمكن أن ينعكس على سلوكهم الاجتماعى حتى فى نطاق الضيق الذى لا يتعدى الأسرة (الزوجة والأبناء) وهذا ما وجدناه لدى من تناولهم البحث فى المجتمع المصرى .

كذلك أسفرت الدراسة أن الذكر والإنشاد احتل المكانة الأولى فى جذب أفراد الطريقة العقادية الشاذلية للطريق ويليه شخصية الشيخ ومكانته ثم محبة الإخوان لبعضهم البعض .

والذى يمكن استنتاجه من ماضى هذه الأسر المغربية وما آل إليه وضعها الحالى ، وما تبقى من ماضيها الوثيق الصلة بموضوع دراستنا أنه كان لانتماء رب كل أسرة لزاوية أو طريقة صوفية أثر كبير فى تشرب أفراد أسرته لمبادىء وقواعد التصوف من البداية بصورة اعتيادية كنمط سلوكى من أنماط التنشئة الاجتماعية لأفراد المجتمع ، وبذلك يكتسبها الفرد تلقائياً دون دراية بحقيقتها . وهذا ما عبر عنه الغزالى فى كتابه " ميزان العمل " حين قال " إن الفضيلة يمكن أن تكتسب بالاعتياد والتعليم ، فالاعتياد يتضمن حال الصبى الذى يعوده أبواه على شئ بلا دراية منه بحقيقة ذلك الشىء وهو قد يكون غير مصحوب بعلم "[٢٠] وبالملاحظة تبين انتشار كثير من كلمات وأدعية المتصوفة على ألسنة غالبية أفراد الشعب المغربى وخاصة المتدينين منهم ، وهى متداولة بصورة تلقائية

مما يدل على أنها أقرب فى وجودها للعادة لتوارثها جيلاً عن جيل حتى بقيت كتراث ثقافى دون النظر إلى حقيقتها أو جوهرها ، وأخذت شكل ألفاظ للتعبير عن آداب الطعام والضيافة والحديث وهكذا وما إلى ذلك . ولعل هذا النوع من التغير يدخل فى نطاق الاكتساب الثقافى ، من أحد وجوهه ، وهو تأثير اتصال المجتمعات الوطنية بالمجتمعات الصناعية المتقدمة . والذى هو أثر غير متبادل ، ذو اتجاه واحد من المجتمعات الصناعية إلى البيئات الوطنية[٢١] .

فالسلوك الصوفى إن صح القول لا تزال أشكاله ورسومه موجودة فى أبسط صوره بين الشعب المغربى وإن كان يفتقد هدفه السامى وهو الوصول إلى معرفة الله سبحانه وإيضاحاً لهذه الأشكال والرسوم نذكر مثلاً حرص المتدينين من أفراد الشعب - وخاصة أهل فاس - على حمل السبحة أووضعها فى البيت أو السيارة كتعبير عن ارتباطهم بإحدى الطرق الصوفية أو الزوايا ، وحرص كثير من المشايخ على الصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم بصيغة صلاة الفاتح ثلاث مرات جهراً عقب صلاة الجماعة فى المسجد ، وكذلك كثرة تداول كلمة " يالطيف " على ألسنة أفراد المجتمع للتعبير عن الشىء المؤلم ، والمعروف أنها جزء أساسى وهام من ورد الشاذلية ، وكثرة تداول الدعاء بعبارة " الله يسامح الله يسامح " عند التجاوز والعفو ، وخاصة إن كان المخطىء صغيراً فى السن . وفى حالة دعوة أحد الأفراد لتناول الطعام يقول صاحب المأدبة " بسم الله " كإشارة للبدء فى تناول الطعام ، وللتعبير عن الشكر يقول المدعوون " الله يخلف " والأمهات " يهنن " أطفالهن عند النوم بذكر الله الله الله مولانا والإنشاد بمدح الرسول صلى الله عليه وسلم وكلها أدعية وأذكار يرددها كثير من أفراد المجتمع المغربى دون دراية منهم بحقيقتها .

فالشعب المغربى - كما ذكرنا - مولع بحب الرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته ، ومن ثم يكثر الصلاة والسلام عليه ، والإنشاد والمدائح النبوية تمثل القاسم المشترك فى كافة المناسبات سواء كانت أفراحاً أو غيرها مما جعل كل هذه الأقوال والأفعال بصورها العامة تمثل أنماطا من عادات وتقاليد الشعب المغربى ، بل تمثل نمط السلوك الاعتيادى ، ومن ثم فهى صورة من صور التربية والتنشئة الاجتماعية أكثر من كونها صورة من التنشئة الدينية الصوفية التى اختفت باختفاء جوهر التصوف فى المجتمع المغربى . وما من شك أن هذه الأقوال والأفعال هى بقايا التصوف

المتوارثة ، فهى رواسب ثقافية تجرى على الألسنة المختلفة المتدين منها وغير المتدين ، ومن ثم أصبحت سمة مميزة للشعب المغربى حتى بعد فترة الاستعمار الفرنسى التى عمل المستعمرون خلالها على القضاء على الشيوخ والزوايا ، والقضاء على الفكر الدينى وخاصة الصوفى ، كما عملوا على إحلال اللغة الفرنسية محل اللغة العربية مما أدى إلى استعمار الشعب المغربى ليس سياسياً فحسب ، وإنما فكرياً وثقافياً أيضا وهو الاستعمار الأخطر والأقوى ، وكانت النتيجة بعد التحرر وجلاء الاستعمار الاستقلال السياسى دون الاستقلال الفكرى والثقافى ، كما أن الاستعمار كان سببا فى تشويه صورة المشايخ والزوايا لتعاون قلة من المشايخ معه لمآرب ومصالح شخصية ، الأمر الذى وصمهم بالخيانة للشعب والوطن وانعكس أثره على المشايخ والزوايا بصفة عامة وما ترتب على ذلك من نفور الشعب وبعده عن التصوف .

وهذا ما عاني منه مريدو السنوسية فى برقة حيث دمر الإيطاليون أكثر الزوايا وقتلوا عدداً كبيراً من القواد وحاولوا استخدام التنظيم السياسى الذى نظمته الطريقة وادعوا احترامه للدين وتعاونوا مع المسلمين فى بناء المساجد وحاولوا كسب المشايخ لاستغلالهم فى خدمتهم وتحقيق أغراضهم حتى خضع الشيخ للقوانين الإيطالية مما كان له أكبر الأثر فى ضعف مكانة الزوايا وسقوطها من أعين البدو ولافتقادها للقوة التى تميزت بها . مما يؤكد أن هذا مخططا إستعماريا يقضى على دور الزوايا والطرق الصوفية فى هذه المجتمعات وأثرها على الشعب[٢٢] .

والذى أظهرته الدراسة الميدانية افتقاد الطريقة الكتانية بالمجتمع المغربى لوجود قواعد وقوانين وآداب محددة لمريدى الطريقة والالتزام بها والحفاظ عليها يمكن لهم الترقى فى مقامات الطريق لبلوغ الغاية منه ، ومما يؤكد افتقاد الطريق الكتانية للبناء التنظيمى عدم وضوح هدف الطريقة ومبادئها والوسائل المنهجية للسير فى الطريق فى أذهان خلفائها ومريديها على السواء . وإن كان هذا لا ينفى وجود الهيكل الصورى للطريقة الممثل فى دور الشيخ ودور الخليفة أو المقدم ودور المقدمة المسئولة عن المرأة فى الطريق ، إلا أن هذه الأدوار ليس لها أى جانب تنفيذى أدائى ، سواء فى الإرشاد أو التعليم أو التنظيم أو إقامة الذكر والإنشاد .

وبذلك اندثرت وظيفة الشيخ والخليفة أو المقدم والمقدمة – فى المجتمع المغربى – فى مجال التصوف والطرق الصوفية إلا أن الدراسة أظهرت اتجاه بعض مشايخ الصوفية القادرون من حيث العلم والسن إلى تغيير أدوارهم فالبعض قام

بتجويد وتلاوة القرآن الكريم لمن يرغب ذلك ويسعى إليه ، والبعض الآخر قام بتحفيظ المدائح النبوية للمنشدين ذوى الأصوات الجميلة . وبذلك فحالات المتصوفة التى كتب لها البقاء هى التى تغير فيها دور الصوفى بقيامه بوظيفة ما ، وإن كانت مختلفة عن وظيفته التى يؤديها للتصوف والطريق . وهذا يتفق مع رأى مالينوفسكى فى رفضه لفكرة المخلفات أو الرواسب الثقافية Cultural Survivals أى العناصر والملامح الثقافية التى لا تؤدى وظيفة معينة فى الثقافة بصفة عامة[٢٣] فالذى ساعد على استمرارية وجود المشايخ الصوفية حتى الآن على الرغم من عدم تأديتهم الوظيفة الموروثة هو تغيير دورهم فى المجتمع بأداء وظيفة دينية عامة ساعدت على المساهمة فى الحياة الاجتماعية ككل .

— ٥ —

واتضح كذلك افتقاد المتصوفة للذكر (الحضرة) بمفهومه فى المجتمع المصرى مما أثر على تنشئتهم فى الطريق الصوفى وقد تم استبداله بالإنشاد والمدائح النبوية التى تغلغلت فى كافة احتفالاتهم الدينية وغير الدينية .وأصبح الذكر لا يمثل إلا جانبا فرعيا قد يعقب الإنشاد أو لا يرغب فيه حسب حال أصحاب الإحتفال .

والذكر كما نعلم عبارة عن ترديد عبارة " لا إله إلا الله " وكذلك لفظ " الله " أو اسم أو أكثر من أسماء الله الحسنى مع التكرار مرات عديدة مثل " حى ، قيوم ... " الخ . وإذا تم الذكر بعد الإنشاد لا يستغرق أكثر من خمس أو عشر دقائق فى حين أن الإنشاد يمكن أن يستمر ما لا يقل عن ساعة أو نصف على الأقل .

وإن كنا نرى أن استبدال الذكر بالإنشاد يمثل استبدال الكل بالجزء . فالإنشاد يحدث حلاوة وجدانية تثير العواطف التى قد تجلب حب الله والرسول صلى الله عليه وسلم مما يدفع المريد لاتباع قواعد الاسلام والمجاهدة فى الالتزام بها .

أما الذكر فهو بلا شك أعلى منه وأكمل إذ أنه لا يخاطب القلب فقط وإنما يعالج كافة أمراض النفس عن طريق التدبر فى معانى كلمات الذكر الأمر الذى يوقظ الروح ويجعلها تتطلع إلى الحقائق ، بالإضافة إلى أنه يشارك العقل – فى بعض أنماط الذكر – بالانتباه والتركيز فى معنى المذكور ، وهذه هى المرحلة الأولى مثل بداية الانخراط فى الذكر والفناء فيه . والأهم من هذا كله والأكثر

ارتباطا بدراستنا الإجتماعية افتقاد الانشاد لعنصر المشاركة الجماعية فالفرد لا يشارك بجوارحه فى الأداء ، فغالبية أهل الحضرة مستمعون عدا المنشدين . وما من شك أن أثر الإستماع يختلف عن اثر الاشتراك بالخوارح وخاصة فى أمر مثل " الذكر " لأنه قادر على إشراك أكثر من جارحة عند أدائه مثل اللسان والعقل والقلب والجسد (وفى إعلى المستويات " الروح ") مما يؤكد أثره التكامل الفعال الذى يفسر إجماع الصوفية على ما له من أثر وفضل وفائدة تعود على الذاكر ، وضرورته لكافة مراحل ومقامات الطريق الصوفى .

وللذكر دوره ووظيفته النفسية والقلبية والجسدية كما أسفرت دراسته فى مصر عن أهميته فى كل مراحل الطريق : فهو باعث على إيجاد روح التعاون والتآلف والترابط بين الذاكرين بغض النظر عن أحوالهم المادية والاجتماعية والنفسية أو فوارق السن والمكانة الاجتماعية ، فالذكر عامل هام من عوامل إذابة الفوارق وتحقيق التكامل الإجتماعى وزيادة الترابط . وهو بنظام حلقته الدائرية وتشابك أيدى الذاكرين واشتراكهم فى الكلمة المنطوقة التى يحرصون على صدورها من أفواههم فى وقت واحد بنظام دقيق يرمز للوحدة والاتحاد اللذين يتحققان بذوبان كل أخ فى أخيه حتى يذوب الكل فى الشيخ – مسئول الذكر – الذى يذوب بدوره فى الحقيقة التى تعرف " بالحضرة الإلهية " .

– ٦ –

أظهرت الدراسة أن مريدى الطريقة العقادية الشاذلية بمصر أكثر اهتماما وتركيزا على التخلى عن الأمور الباطنية المنهى عنها والتحلى بالأمور الباطنية المأمور بها . أما متصوفة المجتمع المغربى – أبناء الطريقة الكتانية – أكثر اهتماما بالتحلى بالأمور الظاهرية المأمور بها والتخلى عن الأمور الظاهرية المنهى عنها . ومن هنا انعكس التغير لدى مريدى العقادية الشاذلية على أفكارهم وآرائهم وقيمهم ونظرتهم لذاتهم ولكل من حولهم . أما فى المغرب فلا يتعدى التغير حدود التحلى بالأمور الظاهرية المستحبة والتخلى عن مثيلها المكروه .

وليس التصوف مجرد رداء خارجى يرتديه العابد أو مجرد مظهر سلوكى يمكن ملاحظته أو مجموعة مصطلحات وعبارات تجرى على ألسنتهم ، وإنما التصوف مجاهدة النفس للتخلى عن الصفات المذمومة والتحلى بالمحمودة التى

أمرنا بها الله عز وجل سواء فى العقيدة أو الأخلاق ، لذلك يدعو التصوف إلى إيجاد انسان جديد فى أخلاقة ومثله ومعتقداته ومعاملاته واجتماعياته .

وللطريقة العقادية الشاذلية دور واضح فـى التربيـة والتنشئة الاجتماعيـة للفرد ، إلا أن امتداد هذا الدور بالتأثير على الأسرة وأفراد المجتمع قد انحصر فى أقلية من ذوى المراتب العالية فى الطريق الصوفى وبذلك فالطريقـة ذات تأثير على الفرد بتغيير شخصيته وفكـره ومعتقداتـه شـاملا صفاتـه وسـلوكه دون تعدى هذا الأثر ليشمل الأسرة .

وأظهرت الدراسات الميدانيـة الأثـر الاجتمـاعى الواضـح لـدور الطريقـة فـى الضبط الاجتماعى مـن خـلال لجوء المريديـن وأهليهـم وجـيرانهم وأصدقـائهم للشيخ بما له من تأثير عليهم لبركته ومكانته المرموقة فى كافة المشاكل وأكثرهـا تعقيدا بهدف بحثها وإزالة أسبابها ، وفض المنازعات والتوفيق بينهـم ، باعتبـاره أفضل من يتدخل فى هذه المسائل وكان هذا اتجاه غالبية من تناولهم البحث .

وأظهرت الدراسة قوة وتأثير الضبط الخفى علـى المريديـن وهـو القـائم علـى الضبط الذاتى من داخل المريد والمتوقف علـى مراقبتـه لنفسـه والالـتزام بقواعـد الطريقة وآدابها باطنا وظاهرا ، فهو بذلك يتضمـن نوعـى الضبـط معـاً إذ يمثـل الضبط الظاهر جزءا منه : فطريق المريد قائم أساساً على علاقته بـا لله وكـل مـا دون ذلك ما هو إلا وسائل للوصول للغاية المنشودة ، بذلك كـان نمـط الضبـط الخفى أكثر ملاءمة لهذه العلاقة التى ليست فى حاجـة إلى نمـط الضبـط الظـاهر الذى يحكم باقى العلاقات الدنيوية . فمن استطاع أن يحقق الضبط الذاتى حقق معه الضبط الاجتماعى (الخارجى) .

ومن ثم قائم على مراقبة النفس – التى هـى أسـاس الضبـط الخفـى – فـى كافـة مراحله التى تهدف فى حقيقتها الى تغيير صفات النفس والانتقال بها إلى اللوامة ثـم الملهمة ثم المطمئنة فالراضية فالمرضية حتى تصل إلى أعلى مرتبة وهى الكاملة .

كما أكدت الدراسة أهمية دور الأخوة فى الطريق بتعـاونهم وتـآلفهم ليـس فى نطاق الأدوار داخل الجماعة فحسب ، بل يتعدى هذا النطاق ليشـمل كافـة جوانب الحياة الاجتماعية ، فالمحبة بينهم واضحة بصورة ملموسـة ، فكـل منهـم لا يتوانى عن تقديم يد العون لأخيه بقـدر اسـتطاعته ، ومـن ذلـك علـى سـبيل المثال توفير فرص العمل للمحتاج منهم ، وتقديم العون المالى لحل المشاكل التـى

تدور فى هذا النطاق ، والتعاون فى البحث عن مسكن ... وما إلى ذلك من المساعدات الأخرى . كما حرص أعضاء الجماعة على مشاركة بعضهم البعض فى كافة المناسبات (أفراح وأحزان) بتقديم ما يتطلبه الموقف منهم .

وبذلك استطاعت الطريقة أن تعوض ما افتقده أهل هذا الزمن من المحبة والتعاون والتآلف وغيرها من المشاعر والقيم التى طغت عليها المادية ، وامتد طغيانها فشمل المجتمع ككل . ولا شك أن الطريقة تحث الأفراد على التمسك بالقيم الروحية والتحلى بالأخلاق الحميدة كالصدق والعدل والإيثار والحب والتعاون ... الخ من القيم الإسلامية التى يجب أن يتحلى بها كل مسلم . فمن أسمى أدوار التصوف ، دوره الروحى الذى يتسع ليشمل كافة الأفراد والمجتمعات . وحتى بالنظر إلى احتمال اختلاف أدوار الطرق الصوفية فى المجتمعات باختلاف الظروف الأيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلا أنها جميعا تؤدى إلى ظهور إنسان مختلف من حيث القيم السلوكية والنظرة الاجتماعية فى ارتباطه بربه وفى هدف حياته وعلاقاته بمجتمعه الصغير والكبير .

كما أظهرت نتائج البحث أثر الطريقة العقادية الشاذلية على المجتمع بإسهام بعض المريدين متيسرى الحال فى إنشاء دور العلاج - مستوصف طبى - بأسعار رمزية وكذلك إنشاء دور الحضانة لرعاية الأطفال وتربيتهم تربية دينية ومن ثم يتضح أن دور الطريقة لا يقتصر على الجانب النفسى والترويحى للفرد من خلال مشاركته فى حلقات الذكر وانتمائه لجماعة تحقق له الطمأنينة والراحة النفسية بالرجوع إليها وقت الحاجة . وإنما الدور الحقيقى للطريقة الصوفية تمثل فى كونها باعثا قويا لتغير الفرد بتغير صفاته واهتماماته وقيمه وانعكاس هذا كله على سلوكه الاجتماعى مما يخلق فيه فرداً جديداً أو كما يطلق عليه فاروق شويقة إنسان فوق الإنسان .

أما عن الأدوار الاجتماعية التى تقدمها الطريقة إلى جانب الدور الدينى فيمكن أن نجملها - بما توصل إليه البحث - فى الأدوار التربوية والتعليمية والنفسية والعلاجية وغيرها من الأدوار كدور التصوف فى الضبط الإجتماعى وتحقيق الثبات والاستقرار الاجتماعى من حيث قدرته على التأثير على الفرد للتكيف والتأقلم مع الوسط الاجتماعى أو البيئة التى تفرض عليه فالتصوف قوة دافعة للفرد والمجتمع .

ثانيا : التوصيات

وإذا جاز للباحثة أن توصى ببعض ما يتراءى لها من خلال البحث والدراسة ، فإن ذلك يقع فى مجالين : أولهما ما ترى ضرورة استكماله بحثا ، ودراسته نظريا وعمليا ، لأهميته فى فهم الظاهرة الاجتماعية عموما والدينية الخلقية خصوصا . وثانيهما ما تبادر إلى الذهن مما يفيد المجتمع ، ويساعد على النمو السليم لشخصيات أفراده ، ويرفع من مستوى الأداء الفردى والجماعى .

فقد تبين لنا ان الأثر الثقافى على منهج التصوف وأسلوبه لا يمكن إنكاره ، ومن ثم فان استجلاء أبعاد العلاقة بين المفاهيم الروحية والتأثيرات الثقافية يوسع دائرة الفهم عن السلوك البشرى الباطن والظاهر معاً ، ويجيب على تساؤل هام هو : هل التصوف ظاهرة اجتماعية سلوكية أم نزعة روحية متسامية ، أم هو الاثنين معاً ، وإذاً فما مدى التدخل بينهما وحدود كل منهما ؟

ثم هناك سؤال آخر يطرح نفسه فى هذا المجال عن مدى إمكانية النظر لمجتمع التصوف ككائن عضوى فكرى ينمو ويتشكل بالزمان والمكان ، وما هو إذن لب اهتمامه وعماد مداره ، وما هى الأهداف والتشعبات الجزئية المتغيرة ؟!

وقد كانت الطرق الصوفية لا ترى مطلقا أن يأخذ المريد أكثر من عهد على أكثر من شيخ . بل إن بعضها كالطريقة التيجانية - ينص على ألا يزور المريد شيخاً أو ولياً حياً أو متوفياً ، بمجرد الزيارة ، وليس التحدث معه أو الاتصال به . ثم لوحظ فى السنين الأخيرة تغير ملحوظ فى هذا السلوك من المريدين ، وتساهل فى تطبيق هذه القاعدة من المشايخ . وبالنظر إلى أن " لكل شيخ طريقة " ، فما الأثر المترتب على تعدد مصادر التربية فى الوقت الواحد للمريد الواحد ؟ وأين يكون ولاءه ؟ وما هو التعارض بين المناهج والأساليب الذى قد ينذر بالتضارب والتضاد ، بل قد يوقف الأثر الروحى والسلوكى ؟

ومما يجدر دراسته وتبين آثاره ومراميه ، ظاهرة توسع المشايخ فى قبول الراغبين للانتماء للطريق دون التأكد من جديتهم واستعدادهم للسير فيه وتحمل مشاقه حتى ازداد العدد بما لا يسمح بمعرفتهم ولا متابعتهم ولا تربيتهم ، والاعتماد بدلاً من ذلك على كثرة الأذكار والأوراد . فان هذا الحال ، الذى هو بخلاف ما عليه التصوف معنى وحقيقة ، قد يؤدى إلى ظهور تصوف فردى

أو قد يندثر التصوف من جرائه . وفى جميع الأحوال فإن استبدال علاقة الشيخ بالمريد ، بعلاقة المريد بالورد أو الذكر ، عملية إحلال تحتاج إلى فهم وتقييم .

أما فى مجال ما تراه الباحثة للفرد والمجتمع ، فاننا أولاً ننادى بالعناية بكل ما يغذى الحياة الروحية ويساهم فى نموها . وفى مفهومنا أن إنسان القرن العشرين قد نمى العقل ، والتكنولوجيا ، والنفس ومتعها ، وترك جانبا من تكوينه مهملاً ، مما يشير إلى الاختلال فى تكوين الشخصية الإنسانية . ويصعب على الباحث الانثروبولوجى ، أو الباحث الاجتماعى عموما ، أن يتصور استمرار عملية الارتقاء البشرية ، فى ظل غياب واندثار الأخلاق والقيم المعنوية والروحية .

ولا نرى أن هذا ممكن فى غياب القدوة ، وغياب التربية العملية . فإن النصح النظرى والوعظ ، ليس له أثر التنشئة الفعلية بالممارسة ولا أثر القدوة العاملة التى ينظر إليها ويتعامل معها بالحب وبالقبول لإرشادها وتوجيهها . بل إن أثر القدوة أو الرئاسة فى المجتمع أخطر وأعمق . والذى تؤيده تجارب التربية ومدارسها المختلفة أن الممارسة من خلال النموذج أقوى أثراً وأعمق تأسيساً للمناحى السلوكية .

وبالنظر إلى الطرق الصوفية نرى توافق مع أولئك الذين يطالبون بأن يحدد الشيخ خليفته من بين المرشحين قبل وفاته أو يتركها كوصية بعد وفاته ، حفاظاً على ألا يحتل هذه المكانة من ليس أهلاً لها . فلعل نظام التوارث يضر بالتصوف أكثر مما يفيده إذ ، كما هو واضح ، لا يشترط فى الأبناء أن يتوارثوا أحوال الآباء ولا مقاماتهم .

وإذا كان من الضرورى أن نتبين حقائق التصوف ، ونميزها عما لحق بها من مظاهر مؤسفة من الأدعياء والدجالين ، وأن نقف موقفاً علمياً فى تمييز الغث من الثمين ، فان حقيقة التصوف يجب أن تتمايز أيضاً عن مفهوم الزهد أو معانى وأساليب الرهبانية ومعلوم فى الفكر الإسلامى أن التوكل وهو حال مأمور به قرآنا وسنة ، لا يتعارض مع العمل والسعى ، إذ هو حال قلبى ، والسعى والعمل متعلق بالجسد والجوارح . كذلك فإن التسامى الروحى ، لا يمنع من الكد والاجتهاد ، بل يصبح العمل الدنيوى المختبر الحقيقى للشخصية المتسامية روحيا .

هوامش ومراجع الخاتمة

(١) محمد محمد الغزالى : الرسالة اللدنية مجموعة الجواهر الغوالى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٣٤ ،ص٣٥.

- حسين محمد زكى : محاضرات لطلبة الماجستير ، جامعة قطر ١٩٧٩ ، ص٢ ، طباعة جامعة قطر.

(٢) أخرجه أبو نعيم فى الحلية من حديث أنس ، والامام أحمد فى المسند .

أنظر : الإمام الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، دار القلم ببيروت ، دون سنة النشر ، ص٧١.

(3) Weber, Max : 1964, op.cit, p365.

(4) Ibid, p.366.

(٥) سير جيمس فريزر ، المرجع السابق ، ص١٢٧.

(٦) سورة المائدة آية ١٠٥.

(٧) عبد الرحمن بن على المعروف بابن الديبع الشيبانى : تيسير الوصول ، الجزء الرابع ، المطبعة السلفية ، مصر ١٣٤٦هـ ، ص١٤.

(٨) هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، المرجع السابق ص ٥٠

(٩) هنرى برجسون : المرجع السابق ص٢٠٠ .

(١٠) اخرجه البخارى فى التاريخ والحاكم والبيهقى عن أبى هريرة .

انظر يوسف اسماعيل النبهانى : الفتح الكبير ، المرجع السابق المجلد الأول ، ص ٤٣٧ .

See : Hierbert, Paul G., 1976 : Cultural Anthropology, J.
(11) B. Lippincott Company Philadol phia, New York San Jose Toronto p. 372 .

(١٢) أبى قاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، المرجع السابق ،ص ٢ .

(١٣) أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية للسرقسطى ، عالم الفكر للنشر - القاهرة ص١٦ دون سنة النشر .

(١٤) نفس المرجع السابق ص١٣ .

(١٥) نفس المرجع السابق ص١٣ .

(16)Berger, Morroe : Eslam in Egypt Today : Social an political Aspects of popular Rlion, Cambridg, p.68.

١١) فاروق مصطفى ، نفس المرجع السابق١٩٨٠ ، ص١٢٨ ، ١٢٩ .

١) سورة يوسف آية ٥٣ .

١) أبى القاسم عبد الكريم القشيرى : الرسالة القشيرية ، الجزء الأول تحقيق د الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ٣٩٤ .

٢) أبى حامد الغزالى : ميزان العمل ، نفس المرجع السابق ص٤٤ .

Seymour- Smith, vharlotte, 1986 : "Acculturation" .

(21) Macmillan Dictionary of Anthropology London, p.1 .

(22) Evans- Pritchard, E. E., Op.Cit.

٢٢) أحمد أبو زيد ، نفس المرجع السابق ، المفهومات ، ص١١ .

المراجـــع

أولا : المراجع العربية :

١ - القرآن الكريم

٢ - ابراهيم حلمى القادرى :مدارج الحقيقة فى الرابطة عنـد أهـل الطريقـة ، الناشر عادل البهى ، الإسكندرية ،١٣٨١-١٩٦٢ .

٣ - ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فـى إسـقاط التدبـير ، تحقيـق موسـى محمد على ، وعبد العال العرابى ، دار التراث العربى ، ١٩٧٣ .

٤ - ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن فـى منـاقب الشـيخ ابـو العبـاس وشيخه أبى الحسن الشـاذلى ، مكتبـة القـاهرة الطبعـة الأخـيرة ١٣٩٩- ١٩٧٩ .

٥ - ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، الجزء الأول ، مطبعة السنة المحمديـة دون ستة النشر .

٦ - ابن قيم الجوزيـة : كتـاب الصـلاة ، وحكـم تاركهـا ، الطبعـة الرابعـة ، القاهرة ١٣٩٧ هـ -١٩٧٧م ، ص٣.

٧ - أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمـد زروق : قواعـد التصـوف ، صححـه محمد زهرى النجار وراجعه على فرغلى ، الطبعة الثانية ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٦-١٩٧٦ .

٨ - أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق : حكم ابن عطـاء الله ، تحقيـق عبـد الحليم محمود ومحمود بن الشريف مكتبة النجاح بليبيا ، ١٩٦٩ ، ص ٢٩٥ .

٩ - العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، الطبعة الاولى ، دار المعارف ١٩٦٣ .

١٠ - ابوالوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل إلى التصوف الاسـلامى ، دار الثقافـة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦ .

١١ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : " يسألونك عن التصـوف " مجلـة التصـوف الإسلامى ، العدد الخامس ، ١٤٠٨-١٩٨٨ .

١٢ - أبو الوفـا الغنيمـى التفتـازانى : " أدعيـاء التصـوف كثـيرون " ، مجلـة التصوف الاسلامى العدد ٩٨ ،١٤٠٧-١٩٨٧.

١٣ – أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : " التربية الإسلامية منهجها وأهدافها " بمجلة التصوف الاسلامى ، العدد ١٠٥ ، ١٤٠٨–١٩٨٧ .

١٤ – أبى القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، الطبعة الثانية ، مكتبة ومطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر ، ١٣٧٩–١٩٥٩ .

١٥ – أبى طالب المكى : قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف طريق المريد الى مقام التوحيد ، الجزء الثانى ، دار صادر ، دون سنة النشر .

١٦ – أبى حامد الغزالى : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى ، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، الجزء الرابع ، دار الطباعة المحمدية بالازهر القاهرة ، ١٩٧٣ .

١٧ – أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الخامس ، وبذيله كتاب المغنى عن حمل الاسفار فى تخريج ما فى الإحياء من الاخبار للعلامة زين الدين أبى الفضل عبد الرحمن بن الحسين العراقى ، الطبعة الأولى ، دار القلم ، بيروت ، دون سنة النشر .

١٨ – أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، دار القلم ، بيروت ، دون سنة النشر .

١٩ – أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، المجلد الثانى ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، دون سنة النشر .

٢٠ – أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الاول ، دار القلم ، بيروت ، دون سنة النشر .

٢١ – أبى حامد الغزالى : ميزان العمل ، مكتبة محمد على صبيح وأولاده ، الأزهر ، القاهرة ١٣٨٢–١٩٦٣ .

٢٢ – أبى حامد الغزالى : النقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى مع أبحاث فى التصوف عن الإمام الغزالى ، دار الكتب الحديثة ، دون سنة النشر .

٢٣ – أبى عبد الله بن إبراهيم بن عباد النفرى الرندى : غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، الجزء الأول ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٠–١٩٧٠ .

٢٤ – أبى نصر السراج الطوسى : اللمع ، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة بمصر ، ١٣٨٠–١٩٦٠ .

٢٥ – أحمد ابو زيد : البناء الاجتماعى مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الثانى الأنساق ، الطبعة الثانية. بدون سنة النشر .

٢٦ – أحمد ابو زيد : البناء الاجتماعى مدخل لدراسة المجتمع ، الجزءالأول المفهومات ، الطبعة الرابعة ، الهيئة العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٥ .

٢٧ – أحمد ابو زيد : دراسات أنثروبولوجية فى المجتمع الليبى ، مطبعة دار النشر الثقافية ، الإسكندرية ،١٩٦٢ .

٢٨ – أحمد ابو زيد : تايلور ، دار المعارف ، القاهرة ، دون سنة النشر .

٢٩ – أحمد ابو زيد :" ماكس فيبر والظاهرة الدينية " ، عالم الفكر ، المجلد الثالث عشر العدد الثالث ، ١٩٨٢.

٣٠ – أحمد إدريس الإدريسى : " التصوف وأثره فى المجتمع " موضوع تم طرحه فى ندوة الطرق الصوفية دور الطريقة التيجانية بالمملكة المغربية ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ربيع ١٤٠٦-١٩٨٥ .

٣١ – أحمد بن حنبل : المسند ، المجلد الخامس ، هامش بقلم المتقى الهندى : كنز العمال ، المكتب الاسلامى ، ١٤٠٥-١٩٨٥ .

٣٢ – أحمد بن على بن حجر العسقلانى : فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، المكتبة السلفية– القاهرة تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، محب الدين الخطيب .

٣٣ – أحمد بن محمد الدردير : تحفة الاخوان فى أداب الطريق ، مطبعة علم الدين ، القاهرة ، دون سنة النشر .

٣٤ – أحمد بن محمد بن عجيبة : ايقاظ الهمم فى شرح الحكم ، الطبعة الاولى ، مكتبة البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٨١هـ-١٩٦١، ص ٣١٧

٣٥ – -------------:معراج التشوف الى حقائق التصول ، قدمه وارجعه حفيده احمد محمد بن عجيبة ، الطبعة الاولى ، مطبعة المرينى تطوان ١٤٠٢-١٩٨٢.

٣٦ – -------------: الفتوحات الالهية فى شرح المباحث الاصلية للسرقسطى ، علم الفكر للنشر ، القاهرة ، دون سنة النشر .

٣٧ – أحمد زكى بدوى : معجم مصطلحات العلوم الاجتمعية ، مكتبة لبنان بيروت ، ١٩٧٧.

٣٨ – أحمد عمر هاشم : " ندورة التصوف وقضايا العصر " بمجلة التصوف الاسلامى ، العدد ٩٧،١٤٠٧-١٩٨٧ .

٣٩ - أحمد محمود صبحي : الفلسفة الاخلاقية فـى الفكـر الاسـلامى ، الطبعـة الثانية ، دار المعارف ١٩٨٣ .
٤٠ - أحمد الخشاب : دراسات أنثروبولوجية ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٠ .
٤١ - ادوارد وليم لين : المصريون المحدثون شمـائلهم وعـاداتهم ، ترجمة عـدلى طـاهر نور ، الطبعة الثانية ، دار النشر للجامعات المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
٤٢ - التهامى الوزانى : الزاوية ، الجزء الاول ، من منشورات مكتب النشـر ، مطبعة الريف تطوان ، المغرب ، ١٣٦١-١٩٤٢
٤٣ - الحافظ بن كثير : البدايـة والنهايـة ، المجلـد الرابـع ، الجـزء السـابع ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٨-١٩٧٨
٤٤ - الحسينى أبو فرحة : " ندورة مشروعية الاحتفال بالمولد " فـى التصـوف الاسلامى فى العدد ١٠٧ ربيع الاول ١٤٠٨-١٩٨٧ .
٤٥ - السـهروردى : عـوارف المعـارف ، مكتبـة القـاهرة ، ميـدان لازهـر ، ١٣٩٣-١٩٧٣.
٤٦ - السيد ابراهيم الخليـل بـن علـى الشـاذلى : المرجـع معـالم المشـروع والممنوع من ممارسات التصوف المعاصر ، قدمـه وعلـق عليـه محمـد زكى ابراهيم ، الطبعة الرابعة ، مؤسسات العشيرة المحمديـة بمصـر ، ١٤٠٧-١٩٨٧ .
٤٧ - الطاهر بن عبد السلام الهبوى الوهابى العلمى االحسنى : حصـن السـلام بن يدى اولاد مولاى عبد االسلام ، دار الثقافة ، الدار البيضـاء ، الطبعـة الاولى ،١٣٩٨-١٩٧٨.
٤٨ - المشيخة العامة للطريقة المحمدية الشاذلية ، " تعريف بالطريقة المحمدية الشـاذلية - دسـتور لاخـوة فـى ا لله " دار المشـيخة ، مطبعـة النصـر بالقاهرة ، ١٩٧٨
٤٩ - الهجويرى : كشف المحجوب ، دراسة وترجمة وتعليق اسعاد عبد الهـادى قنديل راجع الترجمة عبد المجيد بدوى در النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٠.
٥٠ - اليكـس نكـلر : مقدمـة فـى علـم الاجتمـاع ، ترجمـة محمـد الجوهـرى وآخرون ، الطبعة الرابعة دار المعارف ، ١٩٨٠ .

٥١ – أنور الجندى : الفكر والثقافة المعاصرة فى شمال افريقيا ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥-١٩٦٥ .
٥٢ – توفيق الطويل : التصوف فى مصر ابان لعصر لعثمانى ، مكتبة الاداب بالجماميز ، القاهرة ، دون سنة النشر .
٥٣ – توفيق لطويل " خصائص التصوف الاسلامى " عالم المغرفة ، عدد ٨٧، ١٤٠٥-١٩٨٥ .
٥٤ – جلال الدين عبد الرحمن ابن ابى بكر السيوطى : الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير ، المجلد الاول ، الجزء الثانى ، الطبعة الرابعة ، دار الكتب العلمية ، ١٩٥٤ .
٥٥ – ------------------------------:بشرى الكئيب بلقاء الحبيب ، تحقيق مجدى السيد مكتبة القرآن ، الاهرة ١٩٨٦ .
٥٦ – جمال زكى والسيد يس : اسس البحث الاجتماعى ، دار الفكر العربى ، ١٩٦٢ .
٥٧ – حامد ابراهيم محمد صقر : نور التحقيق وصحة اعمال الطريق ، الطبعة الثانية ، مطبعة دار التاليف بالمالية ، القاهرة ١٣٩٠-١٩٧٠ .
٥٨ – حامد عمار : التنشئة الاجتماعية فى قرية مصرية (سلوا) غريب سيد احمد وآخرون ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٧ .
٥٩ – حسن كامل الملطاوى : " الصوفية فى الهامهم " مجلة منبر الاسلام العدد رقم ٩ رمضان ١٣٩٤هـ -١٩٧٤ .
٦٠ – حسن محمد الشرقاوى : الحكومة الباطنية ، االطبعة الثانية ، دار المعارف ١٤٠٢-١٩٨٢ .
٦١ – حسين محمد مكى : محاضرات لطلبة الماجستير ، جامعة قطر ، ١٩٧٩ .
٦٢ – زكريا ابراهيم : برجسون ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٦ .
٦٣ – زكريا الانصارى : الفتوحات الالهية فى نفع ارواح الذوات الانسانية ، حققه بدوى طه علام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ،١٩٧٦ .
٦٤ – زكى مبارك : التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق ، الجزء الثانى ، الطبعة الاولى ، مطبعة الاعتماد بمصر ١٣٥٧-١٩٣٨ .
٦٥ – سامية مصطفى الخشاب : علم الاجتماع الاسلامى ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥

٦٦ – سعيد حوى : تربيتنا الروحية ، الطبعة الثانية ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ١٣٩٩-١٩٧٩ .

٦٧ – ٦٧-سلوى على سليم : الاسلام والضبط الاجتماعى ، مكتبة وهنه ، القاهرة ١٩٨٥ .

٦٨ – سيد حسين نصر : الصوفية بين الامس واليوم ، ترجمة كمال خليل اليازجى ، الطبعة الاولى ، لدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥

٦٩ – سيرجيمس فريزر : الغصن الذهبى : دراسة فى السحر والدين ، ترجمة احمد ابو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الجزء الاول ، ١٩٧١

٧٠ – شارل اندرى جوليان : افريقيا الشمالية تسير ، ترجمة المنجي سليم وآخرون ، مراجعة فريد السودانى ، الدار التونسية للنشر ، ١٣٩٦-١٩٧٦ .

٧١ – طه عبد الباقى سرور : رابعة العدوية والحياة الروحية فى الاسلام ، الطبعة الثالثة دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٣٧٦-١٩٥٧

٧٢ – عامر النجار: التصوف النفسى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤

٧٣ – ------ : االطرق الصوفية فى مصر : نشأتها ونظمها وروادها ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣

٧٤ – عبد الحفيظ فرغلى على القرنى : التصوف والحياة لعصرية ، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ١٤٠٤-١٩٨٤

٧٥ – عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية وامامها ابو الحسن الشاذلى ، دار الكتب الحديثة القاهرة ، دون سنة النشر

٧٦ – ----------: العارف با لله ابو العباس المرسى ، دار الشعب القاهرة ،١٣٩٢-١٩٧٢

٧٧ – ----------: تاج الصوفية أبو بكر الشبلى حياته ، وآراؤه ، الطبقة الاولى ، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

٧٨ – ----------: العارف با لله بشر بن الحارث الحافى ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٤ .

٧٩ – ----------: ابو زيد البسطامى ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

٨٠ – ----------: الرعاية لحقوق ا لله لابى عبد ا لله الحارث المحسبى ، دار المعارف ١٩٨٤ .

٨١ – ـــــــــــــــــ: سيدى عبد السلام بن بشيش ، مطبوعات الشعب ، بمؤسسة دار الشعب ، ١٩٧٦ .

٨٢ – ـــــــــــــــــ: المنقذ من الضلال لحجة الاسلام الغـزالى مـع ابحـاث فـى التصوف ودراسـات عـن الامـام الغـزالى ، دار الكتـاب الحديثـة ، القـاهرة ، ١٣٩٢-١٩٧٢ .

٨٣ – ـــــــــــــــــ: ابو الحسن الشاذلى ، دار الاسلام ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

٨٤ – عبد الرحمن بن احمد بن رجب الحنبلى : من علمـاء القـرن لثـامن الهجـرى ، جامع العلوم والحكم فى شرح خمسين حديثاً ، الطبعـة الاولى ، دار الريـان ، ١٤٠٧-١٩٨٧ .

٨٥ – عبد الرحمن بن على المعروف بـابن الديبـع الشـيبانى : تيسـير لوصـول ، الجزء الرابع المطبعة السلفية ، مصر ، ١٣٤٦ .

٨٦ – عبد الرحمن محمد بن خلدون : مقدمة بن خلدون : شـرح وتعليـق علـى عبد الواحد وافى ، الجزء الثالث ، الطبعة الاولى ، لجنـة البيـان العربـى ، ١٣٧٩- ١٩٦٠

٨٧ – عبد العزيز بن عبد الله : الصوفيـة فـى المغـرب ، مجلة العربـى ، العـدد ٢٤٨،١٣٩٩-١٩٧٩ وزارة الاعلام بالكويت .

٨٨ – عبد العظيم بن عبد القـوى المنـذرى : لـترغيب والـترهيب مـن الحديـث لشريف ، تعليق محمد خليل هـرس ، الجـزء الثـالث ، مكتبـة الجمهوريـة العربية ، القاهرة ١٣٨٩-١٩٦٩ .

٨٩ – عبد القادر الجيلانى الحسنى : الغنيـة لطـالبى طريـق الحـق فـى الاخـلاق والتصوف والاداب الاسلامية ، الجزء الثانى الطبعة الثالثة ، مطبعة البـابى الحلبى بمصر ١٣٧٥-١٩٥٦ .

٩٠ – عبد القادر زكى : النفحـة العليـة فـى اوراد الشـاذلية ، الطبعـة الثانيـة ، مكتبة النجاح ، ليبيا ، دون سنة النشر .

٩١ – عبد الوهاب الشعرانى : الانوار فى صحبة الاخيار ، تحقيق عبـد الرحمـن عميرة وطلعت غنام ، مجمع البحوث لاسلامية ، ١٣٩٣-١٩٧٣ .

٩٢ – عبد المجيد الصغير : اشكالية اصلاح الفكر الصوفـى فـى القرنـين الثـامن عشـر والتاسـع عشـر ، منشـورات دار الآفـاق الجديـدة ، الجزء الاول ، الطبعة الاولى ، المغرب ١٤٠٨-١٩٨٨ .

٩٣ – عبد الله التليدى : المطرب فى مشاهير أولياء المغرب ، الطبعة الثانية ، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع طنجة ، ١٩٨٧ .
٩٤ – عبد الله كنون : ذكريات مشاهير رجال المغرب ، الامام ادريس " دار الكتاب اللبنانى للطابعة والنشر ، بيروت ، دون سنة النشر .
٩٥ – عبده بدوى : معه حركة الاسلام فى افريقيا ، الهيئة المصرية لعامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ .
٩٦ – علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندى : كنز العمال ، الجزء الاول ، مؤسسة لرسالى ، بيروت .
٩٧ – ------------------------------: كنز العمال ، المجلد الرابع ، ١٣٩٩-١٩٧٩ .
٩٨ – ------------------------------: كنز العمال الجزء الثالث عشر ، ١٩٧٩ .
٩٩ – ------------------------------: كنز العمال المجلد التاسع ١٩٧٩ .
١٠٠ – علال الفاسى ، التصوف الاسلامى فى المغرب : مجلة الثقافة المغربية ، العدد الاول ١٣٨٩-١٩٧٠ .
١٠١ – علياء شكرى : التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الاوروبية – سلسلة علم الاجتماع المعاصر ، الكتاب الرابع والعشرون ، الطبعة الاولى ، دار الجيل للطبعة ، ١٩٧٩ .
١٠٢ – على سالم عمار : ابو الحسن الشاذلى ، الجزء الثانى ، الطبعة الاولى مطبعة دار التأليف ، ١٩٦٢ .
١٠٣ – ----------: ------------------------ ، ١٩٥١ .
١٠٤ – على فهمى خشيم : احمد زروق والزروقية (دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة) دار مكتبة الفكر ، ليبيا ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٥- ١٩٧٥ .
١٠٥ – غريب سيد احمد : تصميم وتنفيذ البحث الاجتماعى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٦ .
١٠٦ – فاروق أحمد مصطفى : البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ، دراسة فى الانثروبولوجية الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ .

١٠٧ - ـــــــــــــ : دراسات المجتمع المصرى : الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ، الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية للكتاب ، الاسكندرية ، ١٩٨١ .

١٠٨ - ـــــــــــــ : البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية بمصر دراسة فى الانثروبولوجية الاجتماعية ، رسالى ماجستير اشراف د. احمد ابو زيد ١٩٧٤ كلية الاداب جامعة الاسكندرية .

١٠٩ - ـــــــــــــ : التطبع الاجتماعى فى الاسلام " المؤتمر الخامس للتربية الاسلامية " ، الجزء الثانى ، المركز لعام لجمعيات الشبان المسلمين العلمية ، بالقاهرة ، ١٤٠٧-١٩٨٧ .

١١٠ - فاروق اسماعيل : دراسة انثروبولوجية فى منطقة باو ، دار النشر الجامعى ، ١٩٨٠ .

١١١ - ـــــــــــــ : الوثنية نفاهيم وممارسات ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندية ١٩٨٥ .

١١٢ - فاروق عبد الجواد شويقة : الانسان ... الانسان دراسة مستوحاه من القرآن الكريم ودعوة الى تكوين علم جديد ، بحث غير منشور ، ١٩٧٦ .

١١٣ - فوزية دياب : القيم والعادات الاجتماعية ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر القاهرة ، ١٩٦٦ .

١١٤ - قاسم بن صلاح الدين الحاتمى الحلبى : السير والسلوك الى ملك الملوك ، صححه وحققه محمد عيد الشافعى ، دار الطبع والنشر ، القاهرة ،

١١٥ - ماكيفر وبيدج : المجتمع ، الجزء الاول ، ترجمة على احمد عيسى ، الطبعة الثالثة النهضة لمصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

١١٦ - محمد احمد بيومى : علم الاجتماع الدينى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٥ .

١١٧ - محمد الباقر الكتانى : ترجمة الشيخ محمد الكتانى ، مطبعة الفجر ، ١٩٦٢ .

١١٨ - محمد الجوهرى : علم الفلكلور : دراسة المعتقدات الشعبية ، الجزء الثانى ، الطبعة الاولى ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٨٠ .

١١٩ - محمد توفيق البكرى : رسالة فى الكلام عن نشأة التصوف والصوفية واعمالهم حققه بدوى طه علام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

١٢٠ - محمد حبيب الامغارى الادريسى الحسينى : ديوان بغية المريدين السائرين وتحفة السالكين العارفين صححه ابو حفص عمر ، ١٣٦٨ .

١٢١ - محمد رمضان محمد سعيد : الآداب الصوفية لمريدين الطريقة الشاذلية ، الطبعة الثانية ، دار بورسقيد ١٣٩٨-١٩٧٨ .

١٢٢ - محمد زكى ابراهيم : اصول الوصول ادلة اهم معالم الصوفية الحقة من صريح الكتاب وصحيح السنة ، الجزء الاول ، الطبعة الثالثة ، مطبعة حسان ، ١٤٠٤-١٩٨٤ .

١٢٣ - ------------: التصوف الاسلامى فى بعض ما له وما عليه (رسالة ابجدية التصوف) سلسلة منشورات العشيرة المحمدية ، القاهرة ، ١٤٠٠-١٩٨٠ .

١٢٤ - محمد عبد الله دراز : الدين بحوث ممهده ، لدراسة تاريخ الاديان ، المطبعة العالمية ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

١٢٥ - محمد عاطف غيث : علم الاجتماع الجزء الاول ، النظرية والنهج ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٧٣ .

١٢٦ - محمد على الهاشمى : القيم الكبرى التى يقوم عليها المجتمع الاسلامى والحضارة الاسلامية " منظمة الندوة العالمية للشباب الاسلامى : الاسلام والحضارة ودور الشباب لمسلم ، المجلد الاول ، الطبعة الاولى ، ١٤٠١ -١٩٨١ .

١٢٧ - محمد على محمد : علم الاجتماع والمنهج العلمى : دراسة فى طرائق البحث واساليبه ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ، ١٩٨٣ .

١٢٨ - محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٠ .

١٢٩ - محمد محمد الغزالى : الرسالة اللدنية بجموعة الجواهر الغوالى ، مطبعة السعادة القاهرة ، ١٩٣٤ .

١٣٠ - محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ .

١٣١ - محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان : مدارج السالكين عند الصوفية واثرها فى السلوك ، رسلة دكتواره فى العقيدة غير منشورة ، جامعة الازهر ، كلية أصول الدين ، اشراف محيى االدين الصافى ، ١٣٩٧-١٩٧٧ .

١٣٢ – محمود بن غفيف الدين الوفائى الشاذلى : معاهد التحقيق فى رد المنكرين على أهل االطريق للسدة الشاذلية الوفائية الفاسية ، مطرعة محمد على صبيح واولاده ، القهرة ، ١٣٨٠–١٩٦٠ .
١٣٣ – محمود الشنيطى : قضية ليبيا ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥١ .
١٣٤ – محمود الصباغ : الذكر فى القرآن الكريم والسنة المطهرة ، دار الاعتصام ، ١٤٠٦–١٩٨٦ .
١٣٥ – محمود محمد خطاب السبكى : العهد الوثيق لمن اراد سلوك احين طريق ، سلسلة منشورات العشيرة المحمدية ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، ١٤٠٦–١٩٨٤ .
١٣٦ – مصطفى الخشاب : دراسة المجتمع ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧ .
١٣٧ – مصطفى عبد الرازق : " التصوف " دائرة المعارف الاسلامية ، عدد وتحرير ابراهيم زكى خورشيد ، أحمد الشنتاوى وعبد الحميد يونس ، المجلد التاسع ، مطبعة الشعب ، القاهرة .
١٣٨ – مقداد بالجن : " فلسفة الحياة الروحية " : منابعها ونشأته ونشأة التصوف والطرق الصوفية ، الطبعة الاولى ، دار الشروق ، ١٤٠٥ –١٩٨٦ .
١٣٩ – محى لدين بن العربى : تحفة السفرةالى حضرة االبررة ، تحقيق وتعليق محمد رياض المالح ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، دون سنة النشر .
١٤٠ – نخبة من اساتذة قسم الاجتماع بكلية الاداب جامعة الاسكندرية : مصطلحات العلوم الاجتماعية ، دار المعرفى الجامعية ، الاسكندرية ، دون سنة النشر .
١٤١ – هنرى برجسون : منبعا الاخلاق والدين ، ترجمة سامى الدروبى وعبد ا لله عبد الدايم ، الطبعة لاولى ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٤٥ .
١٤٢ – يحيى بن سليمان : نحن المغاربة مشاكل التمدين والتقليد والتجديد ، دار المغرب الاسلامى ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٥–١٩٨٥ .
١٤٣ – يحيى بن شرف الدين النووى : شرح الابعيين النووية فى الاحاديث الصحيحة النبوية ، شركة الشمرلى ، القاهرة .
١٤٤ – ——————: رياض الصالحين من كلام سيد لمرسلين
١٤٥ – يوسف بن اسماعيل النبهانى : الفتح الكبير فى ضم الزيدة الى الجامع الصغير ، دار الكتاب العربى – بيروت ، الجزء الاول .

ثانياً : المراجع الأجنبية

(1) Aroian, Lois A. and Mitchell, Richard P., 1984: The Modern Middle East and North Africa ,Macmillan Publishing Company .New York .

(2) Bayyumi, Muhammad Ahmad M. 1981: "The Sociological Method of the Study of Religion" , Dar An-Nahda al-Arabiya , Beirut

(3) Beatti,John , 1968 : Other Cultures , Aims ,Methods and Achievements in Social Anthropology , New York, the Free Press.

(4) Berger, Morroce, 1970: Islam in Egypt Today : Social and Political Aspects of popular Religion, Cambridge.

(5) Black ,James A. and Champion, Dan J. ,1976, Methods and issues in Social Research, John Wiley & Sons, INC, New York London .

(6) Coenell, Vicent J. "The Forge and the anvil- Doctrine Society and the Evolution of the Shadhiliyya ", Von Grunebaun Center for Near Easter Studies. (N.P.Y.)

(7) Chapple, D.Eliote and Carleton Coon Stevens, 1974: Principles of Anthropology Holt and Compay, N.Y.

(8) Crane, Julia G. and Angrosino Michael V. 1974: Field Projects in Anthropology, General Learning Press, New Jersey .

(9) Evans- Pritchard, E.E .,1949: The Sanusi of Cyrenaica , The Clarendon Press , Oxford .

(10) Eickelman, Dale F.,1981 : The Middle East, an Anthropological Aproach, Prentice-Hall INC. New Jersey.

(11) Firth, Raymond, 1972: Primitive Polyeṣian Economy, Poutlege and Kegan Paul, London .

(12) Firth, Raymond, 1955: Human Tipes, Menton

Books,New York .
(13) Faron , Louis C. : "Symbolic Values and the Integration of Society among the Mapuche of Chile ", In Right & Left ,1973, Edited By Rodney Necdham , The University of Chicago Press , Chicago and London. pp. 187:203
(14) Geertz, Clifford , "Religion as a Cultural System " in Anthropological Approachs to the study of Religion, Edited by Micheal Banton, 1963, Tavistock Publications .
(15) Geertz, Clifford , Geertz, Clifford and Rosen Lawrence, 1979: Meaning and Order in Moroccan Society : Three Essays in Cultural analysis . Cambridge - University Press.
(16) Gellner, Ernest , "Saints of the Atlas" in Mediterranean Countrymen Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean, 1963, Edited by Julian Pitt-Rivers. Paris Mouton & Co Lahaye MC m1 XIII
(17) Gilsenan, Micjael, 1973: "Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion", Oxford university press .
(18) Goode, william J.1951: Religion among the Primitives, Glencoe Illionios, The Freepress Publishers.
(19) Heibert, Paul G. ,1976: Cultural Anthropology, J.B. Lippincott Company Philadelphia New York San Jose Toronto .
(20) Hammond, B. Peter ., 1975 Cultural Anthropology, Second Edition, MacMillan Publishing Co., INC . New York,
(21) hava-Lazarus, Yafeh: "The place of the Religious Commandments in the Philosophy of Al-Ghazali "in

The Muslim World, 1967, by Elmer C. Douglas and Edwin E. Calverley, vol. LI, No. 3, July , publ. by The Hartford Seminary Foundation .

(22) Haviland, William A .,1978: Cultural Anthropology, scond Edition , Holt, Rinehart and Winston, New York , U.S.A.

(23) Hepburn, Ronald W.: "Nature and Assessment of Mysticism " , in The Encyclopedia of Philosophy' 1967, by Paul dward, Volume Fiveee, The MacMillan Company & Thee Free Press , New York, London .

(24) Heibert, Paul G. ,1976: Cultural Anthropology, J.B. Lippincott Company Philadelphia New York San Jose Toronto .

(25) Hoebel, E. Adamson , Weaver Thomas, 1979: Anthropology and the Human Experience , Fith Edition, McGraw-Hill Book Company

(26) Hodgson, Marshall G.S. "Sufism" , in Encyclopedia International, 1981, by Lexicon Publication INC. Vol 17 pp. 354:355

(27) James, William, 1936 : The Varieties of Religious Experience , The modern Library , New York

(28) Johnstone, Ronald L., 1975: Religion and Society In Interaction , Prentice-Hall INC . Enhlewood Cliffs, New Jersey

(29) Kessing ,Roger M.,1981: Cultutal Anthropology : A contemporary perspective" , Holt, Rinehart and Winston, N.Y.

(30) Levi- Strauss, 1963: Structural Anthropology, translated from the french by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf , Basic Books Publishers, New York .

(31) Lapiere,Richard T., 1954 : A Thory of Social control, McGraw -Hill Book Company.I NC. New York , Toronto ,London

(32) Mair,Lucy,1984: Anthropology and Development . MacMillan Publishing , London .

(33) Lexicon, 1981: Encyclopedia International P .479, vol 15

(34) Mackeen, A.M. Mohammed, 1977, "The early History of Sufism in the Maghrib, prior to Al -Shadhili" (D 656/1258)In'Journal of the American Oriental Socity.

(35) Mzckeen,A.M.Mohammad, "The Sufi-qawn Movement " in Muslim Wolkd 1963, by Elmer H.Douglas and Edwin E. Calverley. Vol LIII, July, published by the Hartford Seminary pp.212:224.

(36) Malinowski, Broneslaw, 1954: Magic ,Science and Religin , Doubleday ,Company INC New york

(37) Marett ,R.R, 1914: The Threshold of Religion , Second Edition , Methuen , Co. LTD London

(38) Melford ,E.Spiro : "Religion, Problems of Definition & Explanation " in Anthropological Approaches to Te Study of Religion, 1963, bty Mucgaek Banton, Tavistik Publications , U.S.A. pp.85:108

(39) Morsy, Magli: " Arbitration as political institution : an interpretation of the status of monarchy in Morocco " in Islam in tribal societies from the Atlas to the Indus , 1984, by Akbars Ahmed and David M.Hart, Routledge & Kegan paul pp.39:66

(40) Nicolson , A. Reynold : " Sufis " , in Encyclopedia of Religion and Ethics vol.12

(41) O'Dea,F. Thomas , 1966: The Sociology of Religion, prentince - hall , INC, Englewood Cliffs , N. Jersey, p. 8

(42) Parsons,Talcot , 1949: The structure of social Action, The Free Press, Illinois , U.S.A

(43) --------------------: Motivation of Religious Believe and Beaviour " , in " Religion , Culture and Society a

reader in the Sociology of Religion , 1964, by Loues Schneider , Johhn Wiley & Sons Inc. New York , London, Sydney pp164:167

(44) Qamber, Aktar: " The Role of the Sufi Silsilah-Tariqahs in Islamec Religion and Society " in Islamec Cultuure, Vol LVI no2 April , 1982, Published by the Islamic Culture Board Hyderabad - India

(45) Radckuffe-Brown, A.R. : " Religion and Society " , in Religion, Culture and society, a reader in the Sociology of Religion, 1964, by Louis Schneider, 63-80

(46) Roberts, Keith A. 1984 : Religion in Socilolgical Perspectibe, The Dorry Press, Homewood Illinois.

(47) Scott, John Paul, " Science and Social Control " in "Social Control and Social Change" by John Paul Xcott and Sarah .F, Scott The Univerrsity of Chicago Press, chicago , London.

(48) Seymour - Smith, Charlotte, 1986: " Acculturation " in Macmillan Dictionary of Anthropology London.

(49) Taylor, Robert, 1969: Cultural Ways , a Compact Introduction to Cultural Anthropology , kansas State University.

(50) --------------------,1973: Introduction to Cultural Anthropology, Allyn & Bacon I.N.C, Boston.

(51) --------------------, 1980 : Cultura Ways : A Concise Edition of Introduction to cultural Anthropology , Third Edition, Allyn and Bacon , INC U.S.A

(52) Trimingham, Spenecer J., 1971 : The Sufi Orders in Islam , The Claredon Press, Oxfod,

(53) --------------------------------,1968: The Influence lf Islam upon africa , Longmans , Green and Co LTD London.

(54) Tritton , A.S, 1968 : islam Belief and Practices,

Hutchinson Universty Library , London.
(55) Vrijgof, R.H. " What is the Sociology of Religion? "in Readings in the Socioloigy of Religion, 1967, by Joan Brothers , Pergamon Press, New York.
(56) Vogt Evone : " Culture Change " In International Encyclopedia of Xoceal sciences , by David L.Sells (Ed) Vol.3, Macmillan & Free press, New york pp.527:568, p 555.
(57) Wallace , Anthony F.C.1966: Religion , an Anthropological View, Random House , New York
(58) Weber, Max ,1952: Essays in Sociology , Translated and edited wit an introduction by H. Gerth and D. Wright Mills , Rontledge & Kegan paul LTD London.
(59) -----------------,1963: The Sociology of Religion, Beacon Press Boston p.166
(60) -----------------, "Asceticism and Salvation Religion" , in Religion, Culture and Society, a Reader in Sociology of Religion, 1964, by Louis Schneider, John Wiley & Sons Inc. New york , London, Sydneypp192-203.
(61) -----------------,1964: The Theory of Social and Economic Organization , edited with introduction by Talcott parsons , The Free Press lf Glencoe Collier-Mac Millan Limited. London
(62) William G. Goode, 1978, The Celebration of Heroes : Prestige as Soceal Control System, California University Press, Berkeley Los Angeles ,p2
(63) Wold,Editor by Elmer H. Douglas and Edwin E. Carlverley , Volume LVII No1 January 1967, by the Hartford Seminary Fouundation.

الملحق رقم ١
أنماط من الأوراد

- الوظيفة (المشيشية الممزوجة)
- الياقوتة
- اللطيفة
- الصلاة الانموذجية

الوظيفة (المشيشية الممزوجة)

اللهم صل وسلم بجميع الشؤون فى الظهور والبطون على من منه انشقت الأسرار الكامنة فى ذاته العلية ظهورا وانفلقت الأنوار المنطوية فى سماء صفاته السنية بدورا ، وفيه ارتقت الحقائق منه اليه وتنزلت علوم آدم به فيه عليه فأعجز كلا من الخلائق فهم ما أودع من السر فيه ، وله تضاءلت الفهوم وكل عجزه يكفيه ، فذلك السر المصون لم يدركه منا سابق فى وجوده ، ولا يبلغه لاحق على سوابق شهوده فأعظم به من تبى رياض الملك والملكوت بزهر جماله الزاهر مونقة وحياض معالم الجبروت بفيض أنوار سره الباهر متدفقة ولا شىء الا وهو به منوط ، وبسره السارى محوط ، اذ لولا الواسطة فى كل صعود وهبوط لذهب كما قيل الموسوط صلاة تليق بك منك اليه وتتوارد بتوارد الخلق الجديد والفيض المديد عليه وسلاما يجارى هذه الصلاة فيضه وفضله كما هو أهله ، وعلى آله شموس سماء العلا وأصحابه والتابعين ومن تلا ، اللهم انه سرك الجامع لكل الأسرار ، ونورك الواسع لجميع الأنوار ، ودليلك الدال بك عليك ، وقائد ركب عوالمك اليك ، وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك ، فلا يصل واصل الا الى حضرته المانعة ، ولا يهتدى حائر الا بأنواره اللامعة اللهم ألحقنى بنسبه الروحى وحققنى بحسبه السبوحى ، وعرفنى اياه معرفة أشهد بها محياه ، وأصير بها بمجلاه كما يحبه ويرضاه وأسلم بها من ورود موارد الجهل بعوارفه ، وأكرع بها من موارد الفضل بمعارفه ، واحملنى على نجائب لطفك وركائب حنانك وعطفك ،وسر بىَ فى سبيله القويم ، وصراطه المستقين ، الى حضرته المتصلة

بحضرتك القدسية المتبلجة بتجليات محاسنه الأنسية حملا محفوفـا بجنود نصرتك مصحوبا بعوالم أسرتك واقذف بى على الباطل بأنواعه فى جميع بقاعه فأدمغه بالحق على الوجه الأحق وزج بى فى بحار الأحدية المحيطة بكل مركبة وبسيطة ، وانشلنى من أوحال التوحيد ، الى فضاء التفريد ، المنزه عن الاطلاق والتقييد وأغرقنى فى عين بحر الوحدة شهودا ، حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس الا بها نزولا وصعودا ، كما هو كذلك لن يزال وجودا واجعل اللهم ذلك لديه ممدوحا وعندك محمودا ، و اجعل اللهم الحجاب الأعظم حياة روحى كشفا وعيانا ، اذ الأمر كذلك رحمة منك وحنانا واجعل اللهم روحه سر حقيقتى ذوقا وحالا وحقيقته جامع عوالمى فى مجامع معالمى حالا ومآلا وحققنى بذلك على ما هنالك بتحقيق الحق الأول والآخر والظاهر والباطن ، يا أول فليس قبلك شىء ، ياآخر فليس بعدك شىء ، ياظاهر فليس فوقك شىء ، يا باطن فليس دونك شىء ، اسمع ندائى فى بقائى وفنائى بما سمعت به نداء عبدك زكريا واجعلنى عنك راضيا وعندك مرضيا ، وانصرنى بك لك على عوالم الجن والأنس والملك ، وأيدنى بك لك بتأييد من سلك فملك ومن ملك فسلك واجمع بينى وبينك وأزل عن العين غينك وحل بينى وبين غيرك ، واجعلنى من أئمة خيرك وميرك ا لله (ثلاثا) ا لله منه بدء الأمر ، ا لله الأمر اليه يعود ، ا لله واجب الوجود وما سواه مفقود ، ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ، فى كل اقتراب وابتعاد وانتهاض واقتعاد ، ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشدا واجعلنا ممن اهتدى بك فهدى ، حتى لا يقع منا نظر الا عليك ، ولا يسير بنا وطر الا اليك ، وسر بنا فى معارج مدارج ان ا لله وملائكته يصلون على النبى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اللهم فصل وسلم منا عليه أفضل الصلاة وأكمل التسليم فانا لانقدر قدره العظيم ولا ندرك ما يليق به من الاحترام والتعظيم ، صلوات ا لله تعالى وسلامه وتحياته ورحمته وبركاته ، على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبى الأمى وعلى آله وصحبه عدد الشفع والوتر وعدد كلمات ربنا التامات ، المباركات أعوذ بكلمات ا لله التامات من شر ما خلق (ثلاثا) تحصنت بذى العزة والجبروت ، واعتصمت برب الملكوت ، وتوكلت على الحى الذى لا يموت (اصرف عنا الأذى انك على كل شىء قدير) (ثلاثا) ويكرر كل مرة اصرف عنا الأذى الى آخرها (ثلاثا) بسم ا لله الذى لا يضر مع اسمه شىء فى الأرض

ولا فى السماء وهو السميع العليم (ثلاثا) حسبنا ا لله ونعم الوكيل (ثلاثا) لاحول ولا قوة الا با لله العلى العظيم (أربعا) توكلت على الحى الذى لا يموت أبدا الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا و لم يكن له شريك فى الملك و لم يكن له ولى من الذل وكبره تكبيرا ، اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، (ثلاثا) فسيكفيكهم ا لله وهو السميع العليم (ثلاثا) فا لله خير حافظا وهو أرحم الراحمين ، (ثلاثا) ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشدا (ثلاثا) وأفوض أمرى الى اللله ان ا لله بصير بالعباد (ثلاثا) ا لله لا اله الا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الارض من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ، يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه وسع كرسيه السموات والرض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم ، شهد ا لله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ، ان الدين عند ا لله الاسلام . قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير انك على كل شىء قدير تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل وتخرج الحى من الميت ، وتخرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب ، لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم (فان تولوا فقل حسبى ا لله لا اله الا هو عيه توكلت وهو رب العرش العظيم)ويكرر فان تولوا الى آخر السورة (ثلاثا)

بسم ا لله الرحمن الرحيم سبح اسم ربك الأعلى الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى والذى أخرج المرعى ، فجعله غثاء أحوى ، سنقرئك فلا تنسى ، الا ما شاء ا لله انه يعلم الجهر وما يخفى ، ونيسرك لليسرى ، فذكر ان نفعت اذكرى سيذكر من يخشى ، ويتجنبها الاشقى ، الذى يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى ، قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة خير وأبقى ، ان هذا لفى الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى .

بسم ا لله الرحمن الرحيم اذا زلزلت الأرض زلزالها ، وأخرجت الأرض أثقافها وقال الانسان ما لها ، يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها ، يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره .

بسم ا لله الرحمن الرحيم لايلف قريش ايلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت ، الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف (ثلاثا) .
بسم ا لله الرحمن الرحيم قل هو ا لله أحد ا لله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد (ثلاثا) .
بسم ا لله الرحمن الرحيم قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات فى العقد ومن شر حاسد اذا حسد ،
بسم ا لله الرحمن الرحيم قل أعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس
بسم ا لله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك تعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين ، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

الياقوتة

(أعوذ با لله من الشيطان الرحيم)

(بسم ا لله الرحمن الرحيم)

ان ا لله وملائكته يصلون على النبى يأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اللهم صل وسلم على من جعلته سببا لانشقاق أسرارك الجبروتية ، وأنفلاقا لانوارك الرحمانية ، فصار نائبا عن الحضرة الربانية وخليفة أسرارك الذاتية فهو ياقوتة أحدية ذاتك الصمدية ، وعين مظهر صفاتك الأزلية فبك منك صار حجابا عنك ، وسرا من أسرار غيبك ، حجبت به عن كثير من خلقك ، فهو الكنز المطلسم والبحر الزاخر المطمطم ، فنسألك اللهم بجاهه لديك ، وبكرامته عليك أن تعمر قوالبنا بأفعاله ، وأسماعنا بأقواله ، وقلوبنا بأنواره ، وأرواحنا بأسراره ، وأشباحنا بأحواله ، وسرائرنا بمعاملته وبواطننا بمشاهدته ، وأبصارنا بأنوار محيا جماله ، وخواتم أعمالنا فى مرضاته ، حتى نشهدك به وهو بك ، فأكون نائبا عن الحضرتين بالحضرتين ، وأدل بهما عليهما ، ونسألك اللهم أن تصلى وتسلم عليه صلاة وتسليما يليقان بجنابه وعظيم قدره ، وتجمعنى بهما عليه ، وتقربنى بخالص ودهما للديه وتنفحنى

بسببهما نفحة الأتقياء ، وتمنحنى منهما منحة الأصفياء ، لأنه السر المصون ، والجوهر الفرد المكنون ، فهو الياقوتة المنطوية عليها أصداف مكنوناتك والغيهوبة المنتخب منها معلوماتك ، فكان غيبا من غيبك وبدلا من سر ربوبيتك حتى صار بذل مظهرا نستدل به عليك فكيف لا يكون كذلك وقد أخبرتنا بذلك فى محكم كتابك ، بقولك ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله • فقد زال عنا بذلك الريب وحصل الانتباه ، واجعل اللهم دلالتنا عليك به ومعاملتنا معك من أنوار متابعته • وارض اللهم على من جعلتهم محلا للاقتداء ، وصيرت قلوبهم مصابيح الهدى، المطهرين من رق الأغيار وشوائب الأكدار ، من بدت من قلوبهم درر المعانى ، فجعلت قلائد التحقيق لاهل المبانى ، واخترتهم فى سابق الاقتدار أنهم من اصحاب نبيك المختار ورضيتهم لانتصار دينك فهم السادات الأخيار ، وضاعف اللهم مزيد رضوانك عليهم مع الآل والعشيرة والمقتفين للآثار ، واغفر اللهم ذنوبنا ووالدينا ومشايخنا واخواننا فى الله وجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات المطيعين منهم وأهل الأوزار .

الصلاة الانموذجية

اللهم صل على سيدنا ومولانا أحمد ، الذى جعلت اسمه متحدا باسمك ونعتك ، وصورة هيكله الجسمانى على صورة أنموذج ، حقيقة خلق الله سيدنا آدم على صورته ، وفجرت عنصر موضوع مادة محموله من آنية أنا الله ، بل حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده ، وآله وصحبه وسلم •

ملحق رقم (٢)
الأقوال والأمثال المتداولة
على ألسنة أفراد الطريقة الشاذلية العقادية

الأقوال والأمثال التى تتداول على ألسنة افراد الطريقة العقادية الشاذلية :

- الطريق تأليف وتعريف وتعنيف ·
- الطريق لمن صدق ليس لمن سبق ·
- الطريق مدد لاعدد ·
- ماكان لله دام واتصل وما كان لغير الله انقطع وانفصل ·
- قليل دائم خير من كثير منقطع ·
- طرق الوصول الى الله بعدد أنفاس الخلائق ·
- الخير كل الخير فى الاتباع والشر كل الشر فى الابتداع ·
- حب الكل واتبع واحدا ·
- الاستقامة خير من ألف كرامة ·
- بالصبر تبلغ ما تريد وبالتقوى يلين لك الحديد ·

تريد النفس أن تبلغ مناها والله يفعل ما يريد ·

- الصوفى كالأرض يطرح عليه كل قبيح ويخرج منه كل مليح ·
- بتقوى الله تكتسب المطالب — وترتفع المنازل والمراتب

وبالطاعات يسهل كل صعب — وربك عنده حسن العواقب

وكن متوكلا فى كل أمر — ولا تركن الى خل وصاحب

وجالس كل ذى علم وحلم — وخاف فعل أرباب المعاصى

لأن خلافهم والله واجب

- امش ميل وزور مريض · امش ميلين واصلح بين اثنين · امش ثلاث أميال وزور أخ فى الله ·
- من لم يكن عتبة تندتس لم يكن قبة تتباس ·
- خادم القوم سيدهم ·
- من لا شيخ له شيخه الشيطان ·

- من ليس له مولى فالشيطان به أولى .
- الشيخ : يده لواحه ، قدمه سواحه ، عينه نواحه ، بيته للاحوان راحه
  واذا لم تتوفر فيه الأربعة فالراحة منه راحة .
- من أقبح قبيح صوفى شحيح .
- الشيخ يربى النفس ولأب يربى الجسد .
- التسليم ولاية والاعتراض جناية .
- من اعترض فقد انطرد .
- المريد فى يد الشيخ كالميت فى يد المغسل .
- نحن اهل اشارة وليس اهل عبارة .
- التربية بالنظرة زى السلحفاة .
- من تشذل أحواله تتبدل .
- بدايتنا نهاية غيرنا .
- الشاذلية مجذوبهم صاحى .
- أحبابى كالزيتونة الكبيرة فيها زيت والصغيرة بها زيت .
- أما الأمام الشاذلى فطريقه شرع وسره حقيقة .
  وعلى يديه تشذلت كل الورا (الناس) .
  فانقل ولو قدم على آثاره فاذا فعلت فذاك أخذ باليد .
- من أراد سعادة الدارين فعليه بالحضرتين . ومن أراد سعادة الدارين فليتشذل يوما أو يومين
- اذا فاتتك الحضرة فعليك بالهدرة .
- نحن قوم لا نطلب ولا نرد .
- جاهد تشاهد .

التصوف فى مصر والمغرب
دراسة ميدانية مقارنة

فهرس الكتاب

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

رقم الايداع ٩٧/٢٤٨٦
الترقيم الدولى
I.S.B.N.
٩٧٧-٠٣-٩٨٦٢-٣